مجموعه آثار استاد محمد اسماعیل مبلغ / ۱



عرفان جامی

محمد اسماعیل مبلغ

تصحیح و مقدمه

علی امیری

...مبلغ به جامی بازگشته و کوشیده است که افکار و اندیشه‌های او را بازسازی کند. این بازگشت را می‌توان نوعی تأمل در ذات و فهم هستی تاریخی خویشتن بنامیم. بازگشت به جامی، بازگشت به یک نقطهٔ عطف روشن و مشخص است و هدف از آن روشن کردن تاریکی‌هایی است که بر «هستی تاریخی» ما سایه انداخته است. تاریکی هایی که از جامی تا اکنون بر این بخش حاکم است، به درستی روشن نمی‌شود، مگر اینکه ما مقام فکری و معنوی جامی را برای خود بازسازی کنیم و نسبت او را با مکتب شیخ اکبر روشن سازیم. مبلغ در این سلسله نوشته‌ها به این نکته توجه خاص داشته و کوشیده تا نسبت جامی و مکتب ابن عربی را در حد ممکن روشن کند. با این تعیین نسبت است که ما روی هم رفته با گذشته نسبت خود را روشن می‌کنیم و با وقوف به هستی تاریخی خود، خویشتن کنونی خود را بهتر می شناسیم؛ و این شناخت و آگاهی می‌تواند نقطهٔ عزیمت ما به سوی آینده باشد.

از مقدمه کتاب





این کتاب با حمایت مالی بنیاد مهرگان عمران
به نشر رسیده است

انتشارات موسسه
تحصیلات عالی ابن‌سینا

عرفان جامی

محمد اسماعیل مبلغ

تاریخ تصوف

۶

۲

۵۰



مد اسماعیل مبلغ در سال ۱۳۱۹
ورشیدی در قریه حصار از توابع
سوالی بهسود به دنیا آمد. تحصیلات را
مدرسه امام ابوحنیفه آغاز و با فراگیری
بیات عرب و فقه و اصول در مدارس
نتی شهر کابل ادامه داد. کتاب‌های
عارف فلسفه و کلام را نزد شیخ محمد
ین افشار آموخت و از مولوی قربت
ون اصلی بلاغت اسلامی و کلام اهل
نت را فراگرفت. تحقیقات مبلغ ژرف و
سترده و تقریبا تمامی کنج و کنارهای
نت، از تاریخ تا ادبیات و از فلسفه تا
ارف دینی و عرفانی را در بر می‌گیرد.
، در این میان تخصص ویژه او بر آثار و
کار ابن سینا و جامی به طور خاص قابل
د آوری است؛ مبلغ به خصوص از حیث
سلط بر میراث عقلی اسلامی منحصر به
رد می‌باشد.

مجموعه آثار استاد شهید محمد اسماعیل مبلغ / ۱

عرفان جامی

مجموعه آثار استاد شهید محمد اسماعیل مبلغ / ۱

عرفان جامی

۱ـ جامی و ابن عربی

۲ـ آفرینش نو از نگاه جامی

۲ـ نقد فلسفه از نگاه جامی

۴ـ تعلیقه‌ای بر سلامان و ابسال جامی

محمد اسماعیل مبلّغ

تصحیح و مقدمه

علی امیری

***

انتشارات مؤسسه‌ی تحصیلات عالی ابن سینا ـ کابل

بنیاد مهرگان عمران

عرفان جامی

محمد اسماعیل مبلغ

تصحیح و مقدمه: علی امیری

طرح جلد: حمید فیدل

ناشر: موسسه تحصیلات عالی ابن سینا

نوبت چاپ: اول، زمستان ۱۳۹۲

تیراژ: ۱۵۰۰

چاپ: امیری

قیمت: ۵۰۰ افغانی

نشانی: کابل، کارته چهار، جوار مسجد شیرشاه مینه، روبروی مکتب متوسطه سید جمال‌الدین افغانی، موسسه تحصیلات عالی ابن سینا

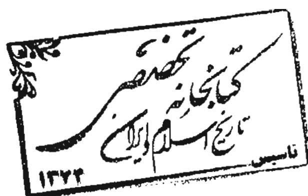
تلفن: ۰۷۹۳۴۰۷۰۷۰

www.ibnesina.edu.af

فهرست مطالب

رساله‌ی سوم: نقد فلسفه از نظر جامی / ۳۱۳

رساله‌ی چهارم: تعلیقه‌ای بر سلامان و ابسال جامی / ۳۶۹



یادداشت ناشر

تدوین، ویراستاری و نشر «**مجموعه آثار استاد شهید محمد اسماعیل مبلغ**» طرحی است که در مدیریت انتشارات مؤسسه تحصیلات عالی ابن سینا، با نظارت و هدایت ریاست محترم مؤسسه، جناب آقای دکتر **محمد امین احمدی**، در حال انجام است.

اکنون که مجلد نخست این طرح آماده‌ی طبع و به خوانندگان علاقه‌مند عرضه می‌گردد، از همکاری نهادها و اشخاصی که ما را در اجرای این طرح یاری رسانده‌اند، صمیمانه سپاسگزاری و قدردانی می‌گردد. خانواده‌ی شهید مبلغ، به خصوص فرزند ارشد ایشان آقای **احمدحسین مبلغ**، با نشر آثار استاد شهید در سلسله‌ی انتشارات مؤسسه‌ی تحصیلات عالی ابن سینا اعلام موافقت کرده است؛ محقق و دانشمند ارجمند جناب آقای **علی امیری** در بسامان کردن این مجموعه همت و کوشش بسیار به کار بسته و مقدمه‌ای وزین و عالمانه بر این دفترها نگاشته است؛ **بنیاد مهرگان عمران** این طرح را مانند دیگر منشورات مؤسسه، مورد حمایت مالی قرار داده است. از همه‌ی این عزیزان صمیمانه تشکر و قدردانی می‌شود.

مجموعه‌ی رساله‌های این دفتر نیم قرن پیش به مناسبت گرامیداشت پانصد و پنجاهمین سال ولادت مولانا نورالدین عبدالرحمان جامی نشر شده است. ناشر افتخار دارد که نیم قرن بعد از نگارش اولیه‌ی این رسائل، با نشر مجدد آن، ضمناً، ششصدمین سال ولادت جامی را نیز به سهم خود گرامی می‌دارد. والله ولی التوفیق.

مدیریت انتشارات

مؤسسه‌ی تحصیلات عالی ابن سینا

مقدمه

«نقد فلسفه از نگاه جامی»، «جامی و ابن عربی»، «آفرینش نو از نگاه جامی» و «تعلیقه ای بر سلامان و ابسال جامی»، چهار اثری هستند که استاد فقید، شهید محمد اسماعیل مبلغ، به مناسبت برگزاری جشن پانصد و پنجاهمین سال ولادت خاتم‌الشعراء، مولانا نور الدین عبدالرحمان جامی، نگاشته و در سال ۱۳۴۳ از سوی انجمن جامی در کابل به نشر رسیده است. نزدیک به پنجاه سال از نشر نخست این دفترها می‌گذرد. این نوشته‌ها یکسره نایاب و دور از دسترس نسل کنونی هستند؛ نسلی که می‌خواهند به ریشه‌های خود واقف شوند و از گذشته‌های فرهنگی و تحولات فکری و معنوی میراث خود آگاهی مناسب و قابل اعتماد به دست آورند.

اکنون جای بسی خوشبختی است که طبع جدید این آثار، در قالب طرح «تدوین و نشر مجموعه‌ی آثار استاد شهید مبلغ» با حروف‌چینی جدید، تصحیح اغلاط مطبعی، نمایه و کتاب‌نامه در برنامه‌ی انتشارات مؤسسه‌ی تحصیلات عالی ابن سینا قرارگرفته است. این نخستین مجلد تمامی نوشته‌های دانشمند شهید مرحوم مبلغ در مورد جامی را در بر می‌گیرد

که شامل چهار رساله‌ی پیش‌گفته می‌شود. با استفاده از فرصتِ نشر مجدد این رسایل و منشئات، خوب است که درآمدی بر سبیل مقدمه، در باب اهمیت و توجه به آثار و افکار جامی و ارزش نوشته‌های شهید مبلغ در مورد جامی پرداخته آید. در این درآمد، نکات ذیل را به اجمال مورد بررسی قرار می‌دهیم:

- اهمیت بازخوانی و جایگاه فکری و معنوی مولانا عبدالرحمان جامی؛

- اهمیت نوشته‌های شهید مبلغ در مورد جامی و سرّ توجه او به جامی؛

- سرگذشت این نوشته‌ها و شیوه‌ی چاپ و نشر جدید آن.

اهمیت بازخوانی و جایگاه فکری و معنوی جامی

مولاناعماد الدین[1] نور الدین عبد الرحمان بن نظام الدین احمد بن شمس الدین محمد جامی

---

۱. جامی معروف به نورالدین است، اما لقب اصلی‌اش عمادالدین است. خواجه نقیب الاشراف بخاری در کتاب «**مذکر احباب**»، در ذیل ذکر ابو المغازی عبد العزیز بهادرخان بن عبید الله خان، به تفصیل از جامی صحبت می‌کند و از جمله می‌نویسد: «و لقب اصلی ایشان عمادالدین بوده، اما لقب مشهور نورالدین است و نام ایشان عبدالرحمان». ر.ک: سید حسن خواجه نقیب الاشراف بخاری، متخلص به نثاری، مذکر احباب، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: نجیب مایل هروی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۷، ص ۳۴. در خصوص زندگی‌نامه و شرح حال جامی، از تألیفات متأخرین، بخش «از سعدی تا جامی» تاریخ ادبیات فارسی ادوارد براون، ترجمه‌ی علی اصغر حکمت (تهران، ۱۳۳۹)، اهمیت خاص دارد. اما در میان کتب متقدمین، علاوه بر مذکر احباب یادشده و رشحات عین الحیات، نوشته‌ی فخرالدین علی صفی فرزند مولانا حسین واعظ کاشفی، که در هر دو ذکری از جامی رفته، دو کتاب بطور خاص به جامی اختصاص دارند. یکی خمسة المتحیرین علی شیر نوایی است که به زبان ترکی ☜

(۸۱۷ ـ ۸۹۸)، یکی از بزرگان فرهنگ و ادب خراسان، به خصوص آن بخش خراسان که شامل افغانستان کنونی می‌گردد، است؛ در علوم ظاهری و باطنی استادی متبحّر و مؤلفی پرکار و خوش‌ذوق است و میراث مکتوبش، مجموعه‌ای غنی از شعر و ادب و تصوف و عرفان تا تاریخ و تذکره‌نگاری را شامل می‌شود. جامی، گرچه نه الزاماً عمیق و ژرف‌اندیش، اما چهره‌ای ذوفنون و جامع‌الابعاد است و به خوبی

☜ چغتایی نوشته شده و دیگری کتاب مهم و منحصر به‌فرد **تکملهٔ نفحات الانس** نوشته‌ی رضی‌الدین میر عبدالغفور لاری، شاگرد جامی است. لاری چون کتاب نفحات الانس جامی را که تذکره‌ای مهم و مفصل در احوال مشایخ تصوف است، از ذکر جامی خالی دید، تکمله و تحشیه‌ای در شرح حال مؤلف بر آن کتاب افزود. او در دیباچه‌ی اثر خود می‌نویسد: «اگرچه مدحت و تعریف ایشان مناسب مرتبه‌ی ما فقیران نیست، چه هر کس به حسب استعداد و قدر مرتبه‌ی خود از ایشان چیزی در می‌یابد ـ هر چه اندیشد و گوید مناسب مرتبه و استعدادی خواهد بود و لیکن، چون این فقیر از شجره‌ی عمر ثمره‌ای گرفته بود و از ثمره‌ی وی بهره‌ای پذیرفته، مدتی چهره‌ی اخلاص بر آستان رفعت اختصاص ایشان سوده بود و از صدق این اخلاص به مشام لطف ایشان رسیده، نسیم عنایت از ریاض مرحمت می‌وزید و از ایشان به قدر استعداد احوال مشاهده می‌کرد و سخنان و معارف دلپذیر می‌شنید، جمیع رسایل ایشان که تعلق به سخنان صوفیه داشت، و بعضی دیگر از کتب این طایفه در ملازمت حضرت ایشان گذرانیده بود. بنابراین، به زبان صدق و سداد و لسان عجز و انقیاد، متصدی بیان شمه‌ای از احوال و اقوال حضرت ایشان علیه الرحمة و الرضوان شد». رضی‌الدین عبدالغفور لاری، **تکملهٔ** (حواشی نفحات الانس) **شرح حال مولانا جامی**، تصحیح، مقابله و تحشیه بشیر هروی، کابل، انجمن جامی، ۱۳۴۳، ص ۱. این کتاب در بازسازی احوال معنوی و روحی جامی منحصر به‌فرد است. ادوارد براون در مورد آن گفته است: «بهترین و قیمتی‌ترین شرح احوالی که از او به دست است، آن است که تلمیذ مشهور وی عبدالغفور لاری درباره‌ی وی نگاشته». همان، مقدمه مصحح، ص ۴.

می‌تواند از فرهنگ، زمانه، زندگی و روزگار خود نمایندگی کند و به خصوص، به نحوی می‌تواند تداوم سنت عرفان اسلامی تا روزگار خود باشد. محمد حیدر ژوبل اشاره‌ای کوتاه و پرمعنایی به این چندگونه‌گی شخصیت جامی دارد:

> جامی چون منوچهری و خاقانی قصیده می‌سرود، مانند خواجه عبدالله انصاری، سنایی و مولوی اشعار تصوفی داشت و مثل سعدی و حافظ غزل می‌گفت، به‌سان نظامی و امیر خسرو بلخی (معروف به دهلوی) داستان عشقی می‌سرود و در شعر عرفانی و عشقی زبان آتشین داشت، ولی مورخِ صوفی و تذکره‌نگار هم است.[1]

دوران جامی آغازِ یک پایان است؛ پایان عهد زرین فرهنگ و ادب پارسی دری. بنابراین، او را می‌توان آخرین حلقه‌ی یک «سلسله‌ی طلایی» دانست. در زمانی که همه چیز رو به انحطاط می‌رفت، جامی می‌تواند واپسین نماینده و نمونه‌ای برجسته از تداوم سنت و فرهنگ، و در عین حال توقف آن باشد. این موقعیت که جامی نماینده‌ی سنت عرفانی پیش از خود و در عین حال، نقطه‌ی پایان آن است، او را به موردی قابل مطالعه و جدّی بدل می‌سازد. اینکه او به خاتم‌الشعراء معروف است، نیز، بدان معناست که او را می‌توان واپسین چهره‌ی عهد زرین فرهنگ و ادب پارسی دری در خراسان شمرد. جامی چهره‌ی ادبی و شعری برجسته‌ای داشت، اما شخصیتش تنها منحصر به شعر و ادب نمی‌شود و چنان‌که می‌دانیم، او در تذکره‌نگاری، تاریخ و کلام، به

---

۱. محمد حیدر ژوبل، تاریخ ادبیات افغانستان، کابل، ۱۳۳۶، ص ۱۱۰.

خصوص تصوف، استاد مسلّم بود و مقامی برجسته داشت. اکنون در اینجا نمی‌توان تمام ابعاد شخصیت او را باز نمود؛ بنابراین، تنها به بُعد فکری و معنوی آن اشاره می‌کنیم که از این حیث، مورد توجه استاد فقید شهید مبلغ نیز بوده است.

مبلغ به جامی بازگشته است و کوشیده است که افکار و اندیشه‌های او را بازسازی کند. این بازگشت را می‌توان نوعی تأمل در ذات و فهم هستی تاریخی خویشتن بنامیم. بازگشت به جامی، بازگشت به یک نقطه‌ی عطف روشن و مشخص است و هدف از آنْ روشن کردن تاریکی‌هایی است که بر «هستی تاریخی» ما سایه انداخته است. تاریکی‌هایی که از جامی تا اکنون بر این بخش حاکم است، به درستی روشن نمی‌شود مگر اینکه، ما مقام فکری و معنوی جامی را برای خود بازسازی کنیم و نسبت او را با مکتب محی‌الدین ابن عربی، معروف به شیخ اکبر، روشن سازیم. مبلغ در این سلسله‌نوشته‌ها به این نکته توجه خاص داشته و کوشیده است تا نسبت جامی و مکتب ابن عربی را در حد ممکن روشن کند. با همین تعیین نسبت است که ما، روی‌هم‌رفته، نسبت خود را با گذشته روشن می‌کنیم و با وقوف به هستی تاریخی خود، خویشتن کنونی خود را بهتر می‌شناسیم؛ و این شناخت و آگاهی می‌تواند نقطه‌ی عزیمت ما به سوی آینده باشد.

پیش از جامی، چهره‌هایی چون صدرالدین قونوی (۶۰۷ ـ ۶۷۳)، مؤیدالدین جندی (متوفی ۷۰۰)، کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی (متوفی ۷۳۶)، داود بن محمود بن محمد قیصری (متوفی ۷۵۱) و تاج‌الدین حسین خوارزمی (مقتول در ۸۴۰) دست به شرحِ فصوص‌الحکم شیخ اکبر زده بودند. بنابر

مشهور، نخستین شرح فصوص از آن مؤیدالدین جندی است و معروف‌ترین آن به قلم قیصری نوشته شده است. مقدمه‌ی مفصل قیصری بر فصوص، خود، کتاب پراهمیت و مستقلی در عرفان نظری است.[۱] نام‌بردگان درکنار فخرالدین عراقی، سعیدالدین فرغانی، اوحدالدین مراغی و قطب‌الدین شیرازی از شاگردان صدرالدین قونیوی بودند و از طریق او با تعالیم شیخ اکبر آشنا شدند. اغلب اینان فارسی‌زبان بودند و بر جامی تأثیر نهاده‌اند و به‌خصوص تأثیر سه چهره، یعنی فرغانی، کاشانی و جندی، بارز و برجسته است. خوارزمی را تقریباً می‌توان معاصر جامی دانست و گفت که هر دوی این شرح‌ها، هم شرح جامی و هم شرح خوارزمی، به نحوی یکسان از شرح قیصری متأثرند. ویلیام چیتیک می‌نویسد:

> در شرح فصوص جامی، که لااقل صد و پنجاه سال بعد از شرح قیصری نوشته شده است، اثرگذشت زمان به وضوح مشهود است.[۲]

نجیب مایل هروی هم در مقدمه‌ی شرح فصوص‌الحکم خوارزمی می‌نویسد:

> ازپس مطالعه و بررسی شرح خوارزمی دریافتم که میان شرح وی بر فصوص‌الحکم و شرح شرف‌الدین داود قیصری (متوفای ۷۵۱

---

۱. این مقدمه اکنون با شرح مفصل و ممتع استاد فقید سید جلال‌الدین آشتیانی در دسترس است. ر.ک: شرح مقدمه‌ی قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۳.

۲. جامی، نقد النصوص، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: ویلیام چیتیک، تهران، مؤسسه‌ی پژوهشی حکمت و فلسفه‌ی ایران، ۱۳۸۱.

هجری) شباهت‌های زیادی موجود است؛ از این رو، به مقایسه‌ی این دو شرح پرداختم و در حین مقایسه دریافتم که شرح خوارزمی را نمی‌توان از شروح مستقل فصوص‌الحکم به شمار آورد، زیرا خوارزمی این شرح را با توجه به شرح قیصری پرداخته است.[1]

اما بر خلاف شرح فصوص‌الحکم، که هدف جامی در آن دسترس‌پذیر ساختن تعالیم شیخ و شرح الفاظ و عبارات بوده است، نقد النصوص ارزش نظری بسیار دارد. چیتیک بعد از ارزیابی شرح‌هایی که پیش از جامی بر فصوص‌الحکم نوشته شده، می‌آورد:

قونیوی و جندی هر کدام متفکری هستند مستقل و صاحب‌نظر، با اینکه تابع شیخ اکبرند در مباحث نظری، معارف غیبی با سلاست و روانی خاص بر قلم آنان جاری می‌شود و نکات تازه‌ای، که شیخ یا اصلاً متذکر نشده و یا در جای دیگر غیر از مورد شرح بیان کرده است، در کلام ایشان فراوان دیده می‌شود. منتها در قونیوی، بیانات مختصر و مجمل است و در جندی مفصل. کاشانی هم هنوز استقلال فکری دارد و لطایف و اشارات تازه‌ای در گفتار او به چشم می‌خورد، اما با این فرق که او بیشتر از پیش‌روان خود به متن اصلی کتاب مقید است و جمله جمله دنبال شیخ می‌رود و نکات تازه و ابتکاری کم‌تر دارد. قیصری نیز همین جهت را ادامه می‌دهد، منتها عبارات شیخ را بیشتر از کاشانی شرح نمی‌دهد و کم‌تر به اظهار نظر و رأی مستقل خود

۱. تاج‌الدین حسین خوارزمی، شرح فصوص الحکم، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران، مولی، ۱۳۸۵، بیست و دو و بیست و سه.

می‌پردازد. اما جامی چند کلمه چند کلمه و یا کلمه کلمه پیش می‌رود و تقریباً هیچ‌وقت از اصل مطلب دور نمی‌شود. قصد و غرض او در نوشتن شرح این است که، خواننده بتواند عبارات فصوص را از نظر کلمات و دستور زبان بفهمد و کم‌تر به بحث‌های زمینه‌ای و فرعی می‌پردازد و تقریباً هیچ وقت مستقلاً اظهار نظر نمی‌کند.

شک نیست که در میان این شروح، برای کسانی که هنوز به تمام رموز مکتب شیخ وارد نشده‌اند، بهترین «شرح» به معنای متداول این کلمه همان شرح جامی است. هر یک از شرح‌های دیگر، کم و بیش، کتاب‌های مستقلی هستند که از یک سو، چون به اندازه‌ی کافی در آنها به کلمات و عبارات توجه نشده، جز برای کسانی که در معنای کلمات و عبارات متبحر و چیره دست باشند، چندان قابل استفاده نیست و از سوی دیگر، تا حدّ زیادی حاوی مباحثی است که ممکن است مورد علاقه‌ی کسانی که می‌خواهند متن خودِ فصوص را مطالعه کنند، نباشد.[1]

چنان‌که استاد چیتیک در فراز یادشده اشاره کرده، تمام همت جامی در شرح فصوص یکسره معطوف گره‌گشایی از متن فصوص‌الحکم ابن عربی است. اما چنان‌که گفتیم، بر خلاف شرح فصوص، نقد النصوص ارزش نظری خاص دارد و نمی‌توان آن را در سلسله‌شرح‌های فصوص الحکم ارزیابی کرد. این کتاب در شرح نقش الفصوص نگاشته شده و این نقش الفصوص:

---

۱. جامی، نقد النصوص، مقدمه‌ی مصحح، چهل و دو و چهل و سه.

مختصری است از فصوص‌الحکم که مؤلف آن، ابن عـربی، آن را برای کسانی که بخواهـند خـلاصه‌ای از افکـار او را در مـقامات و درجات نبوت و ولایت و در نتیجه، زبده‌ی عقاید او را در اسمای حاکم بر هر نبی و کیفیت تعین آن نبی و ولی در مقام واحدیت و نحوه‌ی ظهور او در عالم شهادت و نحوه‌ی سهم او از جمال و جلال الهی و نصیب او از اسما و صفات ربوبی، جهت نیل به وجود خاص خود برای اظهار آثار مترتبه‌ی بر حقیقت او که از اطوار وجود مطلق و از تعینات جامعه و کلمه‌ی کلیه‌ی صادر از حق یا تعین عارض بر وجود مطلق می‌باشد، بدانند، تألیف نموده است.[1]

این کتاب خالی از حشـو و زوایـد و تکـراری است کـه مـعمولاً در فصوص دیده می‌شود و شرح جامی نیز، بدین ترتیب، کـتابی پـخته و پـاکـیزه است. نـظری‌ترین بـخش ایـن کـتاب مـقدمه‌ی آن است. درآمدنویسی بر مکتب ابن عربی میان مؤلفان این حوزه بی‌سابقه نیست؛ قبلاً هم قیصری مقدمه‌ای بر شرح خود نوشت و کوشید که مکتب او را بر پایه‌ی اصطلاحات خاصش توضیح دهد. اما احتمالاً، در زبان فارسی جامی اولین کسی است که بر مکتب شیخ درآمـد مـی‌نویسد و سـعی می‌کند که مکتب او را در کلیتش توضیح دهد. این بدان مـعناست کـه جامی نخست کوشیده است که تعالیم شیخ اکبر را از رهگذر شـرح و توضیح کلمات دسترس‌پذیر سازد، آنگاه به توضیح و تبیین معنا و مبنای آن بپردازد. جامی در خصوص این کتاب و منابع آن می‌نویسد:

---

۱. آشتیانی، مقدمه‌ی نقدالنصوص، ص ۳۱.

چون مرقع صوفیان هر پاره‌ای از جایی اندوخته و به مناسبت و رابطه‌ی ملایمت بر یکدیگر دوخته؛ از هرگوشه‌ای توشه‌ای، و از هر خرمنی خوشه‌ای؛ بعضی از انفاس متبرکه‌ی شیخ بزرگوار، و بعضی از معارف قدسیه متابعان او از مشایخ کبار: چون شیخ عالم مدقق و عارف کامل محقق، وارث علوم سید المرسلین، صدرالحق و الملة و الدین، محمد بن اسحق قونیوی روّح الله تعالی روحه و عظّم فتوحه، و مریدان و مستفیدان او، چون شیخ عارف کامل، مؤید الدین الجندی، که شارح اول فصوص الحکم است، و شیخ سعد الدین سعید الفرغانی، که شارح قصیده‌ی تاییه‌ی فارضیه است، و غیر ایشان از ارباب ذوق و وجدان و اصحاب کشف و عرفان، به تخصیص، شارحان فصوص الحکم قدس الله تعالی ارواحهم.[1]

بعد از آن، جامی در نه فصل و چندین وصل و در واقع در یک مقدمه‌ی مفصل می‌کوشد که تعالیم ابن عربی را تلخیص، تفسیر و به خواننده عرضه کند. همت جامی بیشتر مصروف «وحدت وجود» و ظهور مراتب و تعینات هستی است و سخنش گرما و حلاوت بسیار دارد، گرچه این شور و گرمی، الزاماً، به معنای استحکام و استواری منطقی گفتار او نیست، اما، به هر حال، لحنی جذاب، شیوا و شورانگیز دارد:

اول که هنوز حکم ظهور در بطون و واحدیت در احدیت مندرج بود و هر دو در سطوت وحدت مندمج، نام عینیت و غیریت و اسم و رسم و نعت و وصف و ظهور و بطون و کثرت و وحدت و وجوب و امکان

---

۱. جامی، نقد النصوص، ص ۱۸ ـ ۱۹.

منتفی و نشان ظاهریت و باطنیت و اولیت و آخریت مختفی بود. شاهد خلوت خانه‌ی غیب هویت خواست که خود را بر خود جلوه‌ای دهد: اول جلوه‌ای که کرد به صفت وحدت بود. پس اول تعینی که از غیب هویت ظاهر گشت وحدتی بود که اصل جمیع قابلیات است و او را ظهور و بطون مساوی بود. و به اعتبار آن‌که قابل ظهور و بطون نیز بود، احدیت و واحدیت از وی منتشی شد.[1]

بدین ترتیب، جامی با استادی تمام مراحل گوناگون ظهور و تجلی و تعین مراتب هستی را با استفاده از اصطلاحات عرفانی شرح می‌دهد. گاه و بی‌گاه نیز از اصطلاحات فلاسفه و به تعبیر خودش «حکما» استفاده می‌کند و میان اصطلاحات این دو طایفه، مقارنه و تطبیق هم انجام می‌دهد. مثلاً، در بحث از اعیان ثابته می‌گوید: «**الاعیان الثابتة وهی التی یسمیها الحکماء «ماهیات» غیر مجعولة**».[2] وی از منابع گسترده و به‌خصوص صحایف اهل عرفان از شارحان فصوص تا عوارف المعارف ابوالفتح عمر سهروردی استفاده کرده، اما چنان‌که خود نیز تصریح می‌کند، بیشترین استفاده را از سعیدالدین فرغانی، مؤیدالدین جندی و کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی می‌برد.

جامی ناقد فلسفه است و به کلام نیز شوق و علاقه‌ای از خود نشان نداده، اما از همین شرح و مقدمه‌ی آن پیداست که به ادبیات فلسفی و کلامی نیز در حدّ استادی مسلط است. از او کتابی داریم بنام الدرة الفاخرة که در آن به تطبیق و مقایسه‌ی دیدگاه‌های متکلمان اشعری، صوفیه و

---

۱. جامی، نقد النصوص، ص ۳۴. ۲. همان، ص ۴۳.

فیلسوفان از جمله ابن سینا در کتاب اشارات، پرداخته است. این کتاب نشان‌دهنده‌ی نوعی جدال در نظام‌های حقیقت است و جامی با این مقارنه و تطبیق، برآن بوده که نشان دهد در کدام یک از این مکاتب بهتر می‌توان حقیقت را صید کرد. بدیهی است که جامی جانب عرفان و تصوف را بگیرد، اما تسلط و احاطه‌ی او به کلام و فلسفه نیز قابل توجه است؛ این امر نشان می‌دهد که جامی در عصر انحطاط، می‌تواند نمونه‌ای از تداوم فرهنگی به شمار رود. داوری‌های او میان این سه جریان حکایت از رسوخ و ژرف‌نگری علمی وی دارد. در بحث از «صدور کثرت از وحدت»، نظر اشاعره و فلاسفه را با حسن تقریر بسیار نقل می‌کند و یادآور می‌شود که متکلمان اشعری به صدور کثرت از وحدت قایل هستند و فلاسفه، به موجب «قاعده‌ی واحد»، بر امتناع صدور کثرت از وحدت رفته‌اند. او در فرجام، با ذکر نظر اهل تصوف، این‌گونه نتیجه‌گیری می‌کند:

> فالصوفیه یوافقون الحکماء فی امتناع صدور الکثرة عن الواحد الحقیقی و یخالفونهم فی تجویز صدور الکثرة الوجودیة عن المبدأ الاول؛ و یوافقون المتکلمین فی تجویز صدور الکثرة الوجودیة عن المبدأ الاول و یخالفونهم فی تجویز صدور الکثرة عن الواحد الحقیقی. یعنی: اهل تصوف در امتناع صدور کثرت از واحد حقیقی موافق حکما (فلاسفه) و در تجویز صدور کثرت وجودی از مبدأ اول مخالف ایشانند؛ آنان، با متکلمین در جواز صدور کثرت وجودی از مبدأ نخستین موافق و در

خصوص صدور کثرت از واحد حقیقی مخالف‌اند.[۱]

جامی اگر بر میراث گذشته‌گان چیزی نیفزوده، خود کاملاً نماینده و بازتاب‌دهنده‌ی این میراث است. سخن‌دانی، زبان روان، حسن سلیقه و ذوق تألیف و هنرمندی، آثار او را لطف و حلاوت داده است و داوری‌های او در کتاب مورد بحث، از ژرفای علمی و قوت استدلال و انصاف در داوری حکایت دارد. اما چهره‌ی جامی را به عنوان ادامه‌دهنده‌ی سنت صوفیانه‌ی ابن عربی، که در قرن ششم تأسیس شد و تا قرن نهم با جامی و در جامی تداوم پیدا کرد، درکتاب نفحات الانس بیشتر می‌توان دید. نفحات الانس را شاید بتوان در ادامه‌ی طبقات الصوفیة خواجه عبدالله انصاری و تذکرة الاولیاء عطار نیشابوری و حتی تذکره‌های پیش از او، مانند تذکره‌ی عبدالرحمان سلمی، ارزیابی کرد و بنابراین، می‌توان گفت اثری است یکسره مبتنی بر تذکر، دریافت و تداوم سنت. جامی، در نفحات الانس، ششصد و هجده تن از بزرگان صوفیان و عارفان و اصحاب زهد و نسک و از جمله سی و دو تن از زنان عارف را معرفی کرده است. این اثر نیز تحت تأثیر نوشته‌های ابن عربی، به ویژه کتاب عظیم فتوحات، نگاشته شده و توجه و عنایت خاصی به محققان مکتب ابن عربی در آن صورت گرفته است. مفهوم مرکزی در این کتاب، که مشحون از تذکره و ترجمه‌ی ارباب تصوف است، مفهوم ولایت است. در مقدمه، فصلی

---

۱. نورالدین عبدالرحمان جامی، الدرة الفاخرة، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد، ۱۳۸۶، ص ۲۸ (به ضمیمه‌ی ترجمه‌ی این کتاب با عنوان «آوردگاه متکلمین، حکما و عرفا»، ترجمه‌ی علی اوجبی).

است به عنوان «تمهید فی القول فی الولایة والولی» و در آن آمده است:

ولایت مشتق از ولی است که قرب است و آن بر دو قسم است: ولایت عامه و ولایت خاصه. ولایت عامه مشترک است میان همه‌ی مؤمنان و ولایت خاصه مخصوص است به واصلان از ارباب سلوک، و هی عبارة عن فناء العبد فی الحق و بقائه به، فالولیّ هوالفانی فیه و الباقی به، و فنا عبارت است از نهایت سیر الی الله و بقا عبارت است از بدایت سیر فی الله.[۱]

از نظر جامی، به تبع ابن عربی، مفهوم ولایت در قلب سنت صوفیانه قرار دارد و حفظ و انتقال این مفهوم، با تمام بار معنایی آن، یگانه وظیفه‌ی اصلی یک دل‌بسته‌ی سنت و حافظ و پاسدار وفادار آن است. جامی این دل‌بستگی و وفاداری و تلاش برای حفظ و تداوم را در این اثر، از خود نشان داده است.

---

۱. نورالدین عبدالرحمان جامی، نفحات الانس، تصحیح دکتر محمود عابدی، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۶، ص ۴. می‌توان گفت که دفاع از مقام ولایت خاصه صوفیان و کرامات اولیاء، هدف کانونی جامی در این کتاب است و بنابراین، اثر بیش از پیش به حفظ و تداوم سنت و دفاع از آن در برابر مخالفان مربوط می‌شود. جامی، در جای جای مقدمه، نگرانی خود را از زوال و اندراس این سنت نشان می‌دهد: «پس آنچه مذکور شد در این کتاب، اسامی بسیاری از مشایخ صوفیه خواهد بود و تاریخ ولادت و وفات ایشان و ذکر و سیر و احوال و معارف و کرامات و مقامات ایشان، باشد که مطالعه کنندگان را از مطالعه و ملاحظه‌ی آن یقینی نسبت به این طایفه حاصل شود و هذیانات جماعتی که نفی کرامات و مقامات این طایفه می‌کنند، در ایشان سرایت نکند و از غایله‌ی غوایت آن جماعت محفوظ مانند». جامی، همان، ص ۲۳.

بدین‌سان، جامی را می‌توان به عنوان واپسین نماینده‌ی تصوف نظری ابن عربی در حوزه‌ی زبان فارسی به خصوص در خراسان دانست. چنان‌که به اجمال دیدیم، آثار او نشان می‌دهند که به مکتب شیخ اکبر احاطه و استادی کامل داشته و تعالیم شیخ به او انتقال پیداکرده است. البته شرح و تفسیر ابن عربی بعد از جامی ادامه یافته و به خصوص شرح‌ها و تفسیرهای دیگری هم بر فصوص الحکم در ایران، عثمانیه، شبه قاره‌ی هند، افغانستان و آسیای مرکزی نوشته شد، اما به نظر می‌رسد که این تعلیقه‌نگاری و حاشیه‌نویسی‌ها به ورطه‌ی تکرار هبوط کرده و ضعیف و بی‌رمق بوده است. بنابراین، جامی را می‌توان به عنوان واپسین و مهم‌ترین نماینده‌ی مکتب عرفانی صوفی اندلسی در خراسان جدی گرفت.[1] جدی به این معنا که جامی، بدین‌سان، به یک نقطه‌ی عطف و گره‌گاه مبدل شده است؛ زیرا وجهی از اندیشه، که همان سنت عرفان نظری باشد، بدو منتقل و در شخص او، به‌گواهی آثارش، چنان‌که دیدیم، تداوم یافته است، اما پس از او این سنت سرنوشتی یافته که می‌توان از آن به‌گسست و عدم تداوم یادکرد. بدین‌ترتیب، جامی علاوه

---

۱. بعد از جامی، شروح بسیاری بر فصوص الحکم نوشته شده که معلومات مفصل آن را می‌توان از کتاب‌شناسیِ فراهم شده توسط دانشمند فقید دکتر عثمان یحیی، تحت عنوان **مؤلفات ابن عربی**، طلب کرد، اما برخی از معروف‌ترین این شرح‌ها عبارتند از شرح بالی افندی از علمای عثمانی، شرح **محمدرضا قمشه‌ای** از ایران، و شرح **عبدالغنی نابلسی** عرب. مولوی عبدالحق بیتاب نیز این کتاب را به پارسی دری ترجمه کرده است و من، نسخه‌ای قلمی از ترجمه‌ی او را در آرشیف ملی افغانستان دیده‌ام.

بر اینکه «خاتم شعرا» در حوزه‌ی شعر کلاسیک تغزلی ـ عرفانی فارسی است، واپسین نماینده‌ی جدی عرفان نظریِ محی‌الدین ابن عربی نیز است. همین نکته‌ی «خاتم بودن»، جامی را قابل ملاحظه می‌سازد. چون با جامی، شاید بتوان این پرسش را مطرح کرد که آن اتفاقی که تداوم این سنت را بعد از جامی ممتنع کرد چیست؟ پاسخ به این سؤال هر چه باشد، بازگشت به جامی بخشی از پاسخ آن است. با جامی می‌توان به تاریخ نگاه کرد، در جست‌وجوی ریشه‌های خود بر آمد، به راز این عدم تداوم اندیشید، به تأمل در نفس پرداخت و بالاخره، با او به خودآگاهی تاریخی نایل آمد. همچنین از همین رهگذر می‌توان با عنایت به جامی و رسوخ در دگردیسی‌های تاریخی، حداقل در حوزه‌ی سنت عرفانی، به سرّ انحطاط و هبوط فکری بعد از جامی پی برد. این نکته نیز به طور خاص سزاوار یادآوری است که جامی به بخشی از خراسان تعلق دارد که امروز افغانستان نامیده می‌شود و در روزگار جامی مرکز بزرگ‌ترین امپراتوری شرق و آخرین مرکز عرفان و تصوف ابن عربی بود.

این ویژگی‌های جامی، در کل، سرّ توجه استاد شهید مبلغ به جامی را برای‌مان روشن می‌سازد. اینک بایستی این پرسش را مطرح کرد که نوشته‌های محمد اسماعیل مبلغ در مورد حضرت جامی دارای چه ویژگی‌هایی است و از چه ارزش و اهمیتی برخوردار؟

اهمیت نوشته‌های شهید مبلغ در مورد جامی

محمد اسماعیل مبلغ یکی از چهره‌های علمیِ گم‌نام کشور ماست. شهرت او بیشتر ناشی از مرگ تراژیک اوست که قربانی تمامیت‌خواهی

و خشونت شد؛ اما بر گور بی‌نشان او ـ اگر اصلاً گوری وجود داشته باشد ـ نیز، تا اکنون، به قول سوفوکل «نه آهی بر آسمان رفته و نه اشکی بر زمین ریخته است».[1] کوشش‌های علمی و فکری او مطلقاً در میان ما ناشناخته است و در هیچ کتاب و رساله‌ای، ذکری از نام و کارنامه‌ی او نـرفته و بدیهی است که اهمیت و ارزش آثار و نوشته‌های او مطلقاً درک نشده است. تا جایی که من می‌دانم، یگانه استثنای مؤید قاعده، سید حسین نصر است که در کتابی که در دهه‌ی هشتاد قرن بیستم به زبان انگلیسی منتشر کرد، در فصلی با عنوان «فلسفه در روزگار کنونی جهان اسلام»، پاراگراف کوتاهی را به افغانستان اختصاص داده و در آن، از قضا، ذکری از محمد اسماعیل مبلغ نیز رفته است. این فراز کوتاه را در اینجا می‌آوریم:

> افغانستان کشور همسایه ما که با ایران دارای یک سنت فلسفی مشترک است، از رهگذر فعالیت در حوزه‌ی تصوف متمایز می‌شود. محققانی مانند غلام‌رضا مایل هروی و محمد اسماعیل مبلغ، سهم عـمده‌ای در مطالعات جامی و متافزیک مکتب ابن عربی به طور کل ایفا کرده‌اند. پژوهشگرانی مانند عبدالغفور روان فرهادی در توجه به تعالیم صوفیه،

---

۱. اشاره است به شعر ذیل که سوفوکلس از قول آنتیگونه می‌آورد:
«این دل شکسته را
در سفر مرگ با خود می‌برم.
چشمان من دیگر به فروغ فرخنده‌ی روز روشن نخواهد شد،
و در سوگ من
نه آهی بر آسمان خواهد رفت،
و نه اشکی بر زمین خواهد ریخت». (ر.ک: سوفوکلس، آنتیگونه، تـرجـمه‌ی نـجف دریابندری، تهران، انتشارات آگاه، ۲۵۳۵ (سال شاهنشاهی)، ص ۴۷ ـ ۴۸.

آثار شرق‌شناسان اروپایی مانند لویی ماسینون را در نظر داشته‌اند.
فعالیت فلسفی در حلقات دانشگاهی کم و بیش شبیه ایران است، با تنوع کم‌تر از تأثیر مکاتب فکری غرب.[1]

در این فراز کوتاه، از محمد اسماعیل مبلغ نیز نامی برده شده و از مطالعات او درباره‌ی جامی و متافزیک ابن عربی، به طور کل، سخن رفته است. نویسنده سهم مبلغ را در مطالعات جامی و متافزیک ابن عربی عمده و قابل توجه دیده و به اهمیت آن اعتراف کرده است. اما به رغم اهمیت این مطالعات، هنوز کسی از میان ما این اهمیت را باز نکرده و این پرسش را به میان نیاورده است که اهمیت پژوهش‌های مبلغ درباره‌ی جامی در چیست؟ شاید وقت آن رسیده باشد که اگر نتوانیم به این پرسش جواب دهیم، در مورد آن تأمل کنیم. نشر نوشته‌های مبلغ، بی‌تردید، می‌تواند گام اول و سرآغازِ این تأمل باشد. مبلغ در مورد پیوند جامی و ابن عربی و انحطاط تفکّر عرفانی بعد از جامی نوشته است:

تا آنجاکه این ناتوانِ هیچ‌مدان می‌داند، پس از جامی در عالم اسلام یا لااقل در کشور ما که پیوسته مهد تصوف و عرفان بوده، در مکتب وحدت وجود، شاگردی ظهور نکرد که مانند او در این بحر غواصی کرده باشد و این همه درهای قیمتی و گوهرهای تابناک، در قلمرو نظم و نثر درباره‌ی «همه اوست» به دست دهد. اگر کسی بخواهد کلمات

---

1. S.H.Nasr, Traditional Islam in the modern world, Lahore, Suhail academy, 1997, p. 194.

جامی را در باب وحدت وجود، از آثار او گرد آورد، خود کتاب مستقل و جداگانه‌ای می‌شود.[1]

این فراز نشان می‌دهد که مبلغ به موضوع عدم تکرارِ حداقل وجهی از سنّت، یعنی عرفان نظری، آگاهی ژرف داشته و بنابراین، بازگشت به جامی با تذکر و التفات به عدم تداوم سنّت، به اغلب احتمال، می‌تواند، معنایی به مراتب فراتر از نوعی تتبع فلسفی ـ عرفانی داشته باشد و بنابراین، بایستی آن را به صورت نوعی طرح «مشکل انحطاط» فهمید. تداوم و عدم تداوم اندیشه، هر دو، رویداد تاریخی هستند؛ «طرح مشکل انحطاط»، تنها با توضیح منطقی این تداوم و گسست ممکن است. خاستگاه نوشته‌های مبلغ در مورد جامی، چنانکه فراز یادشده نشان می‌دهد، عدم تداوم تفکّر عرفانی بعد از جامی است. اگر نتوان گفت که مبلغ در این رسایل، منطق این تداوم و گسست را بازکرده است، با اطمینان می‌توان گفت که بازگشت به او، بار دیگر ما را با طرح جدّی این مسأله رویاروی می‌سازد.

باری و به هر حال، در سال ۱۳۴۲ هـ ش. وزارت مطبوعات افغانستان تصمیم گرفت که «احتفال پنجصد و پنجاهمین سال ولادت مولانا نورالدین عبدالرحمان جامی هروی» را به گونه‌ای مناسبِ مقام این مرد ادیب و عارف و دانشمند برگزار کند. بدین‌منظور، انجمنی تحت نام «انجمن جامی» به ریاست استاد خلیل الله خلیلی تأسیس گردید که در آن، اشخاصی از جمله عبدالحی حبیبی، فکری سلجوقی، مایل هروی، محمد اسماعیل

---

۱. محمد اسماعیل مبلغ، جامی و ابن عربی، کابل، ۱۳۴۳، ص ۶۷.

مبلغ، علی اصغر بشیر هروی و علی رضوی غزنوی عضویت داشتند. عبدالحی حبیبی «سلامان و ابسال» جامی و پیشینه و سابقه‌ی آن را مورد تحقیق قرار داد؛ فکری سلجوقی دو اثر به نام‌های «خیابان» و «گازرگاه» درباره‌ی تاریخ هرات باستان تألیف کرد و «مقامات شیخ الاسلام حضرت خواجه عبدالله انصاری هروی» تألیف جامی را که قبلاً توسط اربری نشر شده بود، با تصحیح مجدد به نشر رساند؛ بشیر هروی تکمله‌ی نفحات الانس جامی نوشته‌ی مولوی عبدالغفور لاری را تصحیح و نشر کرد؛ و محمد اسماعیل مبلغ علاوه بر سه اثری که مستقلاً در خصوص جامی تألیف کرد، بر سلامان و ابسال نیز تعلیقه‌ای مفید نگاشت.[1] بدین‌سان، اکنون چهار اثر از مبلغ در مورد جامی در دست است. رساله‌ی جامی و ابن عربی مفصل‌ترین این دفترهاست و تعلیقه بر سلامان و ابسال مختصرترین آن. مبلغ، در مقدمه‌ی جامی و ابن عربی، درباره‌ی تألیف این آثار می‌نویسد:

> درنشست نخستین که وظایف اعضا معین می‌گشت، نگارنده به عرض رسانید که در پیرامون تأثیر و نفوذ فلسفه‌ی صوفیانه‌ی ابن عربی در اندیشه‌ی عرفانی جامی بحث وگفت‌وگو می‌کند تا بدین‌وسیله، به قدر

---

۱. منشورات انجمن ممکن است که بسی بیش از این موارد یاد شده باشد و نیز اعضای آن انجمن، احتمالاً به اشخاص متذکره محدود نمی‌شود. اینجا ما نه در مقام بیان کل این منشورات هستیم و نه در صدد احصای تمامی اعضای انجمن جامی. معلومات مناسب هم نداریم و نمی‌دانیم که سایر اعضای این مجمعِ اهل فضل چه نوشتند و چه کردند.

توان خود، در بزرگداشت آن عارف نامور سهمی گرفته باشد.[1]

این بدان معناست که تداوم و تأثیر اندیشه‌های ابن عربی در جامی برای او، مسأله‌ای جدی بوده است و جشن گرامی‌داشت جامی فرصت مناسبی را فراهم کرده بود تا بتواند دیدگاه‌های خود را در این مورد جمع‌بندی کند. در میان این چهارگانه، جدی‌ترین کتاب همان «جامی و ابن عربی» است و در این کتاب نیز، ایده‌ی مرکزی همان مسأله‌ی «وحدت وجود» است. مبلغ می‌نویسد:

> نگارنده نگاهی به افکار «نورالدین» در پرتو فلسفه‌ی «محی‌الدین» افکند و ریشه‌ی آرای عرفانی جامی را در اعماق عقاید ابن عربی جست‌وجو کرد و به منظور رسیدن بدین هدف، از میان مسایل تصوف، تنها نظریه‌ی «وحدت وجود» را مورد بحث قرار داد؛ زیرا این نظریه مرکز تمام عقاید عرفانی ابن عربی است و عارف ما چنان آن را در کسوت نثر و قالب شعر شرح و بسط داده است که از صاحب‌دل و دانشمندی چون او توقع می‌رود و این امر روشنگر تبحر و استادی او در مکتب ابن عربی است.[2]

در خصوص قرائت مبلغ از جامی و ابن عربی و به خصوص نظریه‌ی وحدت وجود، شاید بتوان چون و چراهای بسیاری مطرح کرد. اما در اهمیت یک نکته نمی‌توان شک کرد و آن اینکه، قرائت «افکار نورالدین در پرتو فلسفه‌ی محی‌الدین» از دغدغه‌ی تبارشناسی اندیشه و تداوم

---

۱. محمد اسماعیل مبلغ، جامی و ابن عربی، کابل، انجمن جامی، ۱۳۴۳، ص الف.

۲. محمد اسماعیل مبلغ، جامی و ابن عربی، ص ج.

فکر ریشه می‌گیرد و توجه به گذار از ابن عربی به جامی را نمی‌توان بی‌اهمیت دانست؛ چون اگر این گذار و شرایطِ مؤثر در آن روشن شوند، ناگزیر این پرسش به میان خواهد آمد که شرایط تداوم اندیشه‌ی عرفانی از ابن عربی تا جامی چه بوده و عواملی که باعث امتناع اندیشه و عدم تداوم آن از جامی به بعد شده‌اند، کدامند؟ چه اینکه مبلغ در خلال این رسایل تصریح می‌کند که بعد از جامی، اندیشه‌ی محی‌الدین ابن عربی تداوم نیافته و این عدم تداوم، خواه ناخواه، مسأله‌ای است جدی و قابل تأمل.

در بحث از وحدت وجود، مبلغ نخست تحریر این بحث را از فصوص الحکم ابن عربی می‌آورد و در پایان این بحث، به عنوان نتیجه می‌نویسد:

> خلاصه‌ی کلام آن که، به عقیده‌ی ابن عربی، وجود حقیقی فقط وجود خداست که در اعیان ممکنات ساری است و اگر او را از ناحیه‌ی اطلاق مورد توجه قرار دهیم «حق» است و اگر از ناحیه‌ی تقیید در صور ممکنات ملاحظه شود، «خلق» است و عالم از حیث ذات خود خیال و سایه‌ای بیش نیست. و همین است معنای وحدت وجود در مکتب ابن عربی. اگرچه شواهد بسیاری از کلمات ابن عربی در وحدت وجود در دست بود، نگارنده به همین قدر بسنده کرد. حالا تفصیل عقیدت او را در کلمات شیوای جامی مطالعه می‌کنیم.[1]

مبلغ، بدین‌ترتیب، گذار از ابن عربی به جامی را در بخشی از سنت ما

---

۱. محمد اسماعیل مبلغ، جامی و ابن عربی، ص ۷۷.

(سنت عرفانی ـ صوفیانه) به روشنی نشان داده است. اما بخش اصلی این داستان، سرگذشت این سنت بعد از جامی است که با مرگ مبلغ متأسفانه ناگفته مانده است. او که با دقت و پی‌گیری خاصّ تداوم اندیشه و سیر تفکر عرفانی از ابن عربی به جامی را به ما نشان داده است، بی‌تردید می‌توانست امتناع اندیشه و عدم تداوم آن بعد از جامی و شرایط انحطاط و درماندگی ما را نیز بیان کند. اگر او فرصت این بیان را نیافته است، کوشش‌هایش برای گشودن راه‌های کور اندیشیدن، ما را به انجام این رسالت فرا می‌خواند.

اهمیت نوشته‌های مبلغ در مورد جامی نیز، بیشتر در این است که بغرنجی‌های تاریخی و هبوط و انحطاط تفکر را در این نوشته‌ها، به نحوی ضمنی و پوشیده مطرح می‌کند و با ما در میان می‌گذارد. به اجمال یادآوری می‌کنیم که مسأله‌ی اصلی ما انحطاط مزمن و دیرپایی است که بر تار و پود هستی تاریخی و اجتماعی ما تنیده شده است و من سرّ توجه مبلغ به گذشته و از جمله به ابن سینا و جامی را به منظور خروج از این تباهی می‌بینم. مبلغ مسأله را به درستی مطرح کرد و به سیر اندیشه و تداوم سنت توجه نشان داد و به خصوص با شواهد و براهین قطعی و کافی اثبات کرد که تعالیم شیخ اکبر در جامی ادامه یافته است و این امر، خود، زمینه‌ی پی‌گیری این بحث را فراهم می‌کند که بر سر آن سنت عرفانی که با ابن عربی تأسیس شد و تا جامی ادامه یافت، بعد از او چه آمد؟ و اگر انقطاع و گسستی صورت گرفته است، معنای آن چیست؟ آن را چگونه باید فهمید؟ و مهم‌تر از آن، چطور می‌توان بر آن فایق شد؟ آثار و نوشته‌های شهید مبلغ در مورد جامی، اگر انگیزه و

توانایی رویارویی با آن را داشته باشیم، زمینه را برای این گونه پرسش‌ها و پژوهش‌ها فراهم می‌کند. بحث‌هایی که مبلغ مطرح کرده است، ارزش تاریخی دارند و اگر بتوان رشته‌ی تحقیقات او را به دست گرفت، قطعاً بر نسبت ما با اکنون و گذشته روشنایی خواهد افکند. اهمیت کار مبلغ در فراخواندن ما به آگاهی از سرشت و سرگذشت تاریخی یک سنت و پرسش از آن است و این، مدخلی است برای درک وضعیت تاریخی ما و مآلاً مسیری است که باب فهم از انحطاط تاریخی ما را می‌گشاید. اگر جامی در قرن نهم نماینده‌ی تمام عیار مکتب ابن عربی در خراسان است، سرنوشت این مکتب بعد از جامی چه می‌شود؟ این پرسشی است تاریخی و فرهنگی و نه عرفانی و صوفیانه. مبلغ صوفی و عارف نبود، بلکه فیلسوف بود و در پرداختن به جامی و عرفان نظری، وجه نظر تاریخی، فرهنگی و فلسفی داشت. درست به همین دلیل این نوشته‌ها، به رغم گذر زمان، می‌توانند در فهم وضعیت تاریخی ما کمک کنند و یاری برسانند.

رساله‌ی پر اهمیت دیگرِ مبلغ در مجموعه‌ی مطالعات جامی، «آفرینش نو از نگاه جامی» است که خاستگاه آن نیز به چنین دغدغه‌هایی باز می‌گردد. این مسأله که به کریمه‌ی «**بل هم فی لبس من خلق جدید**»[1] اشاره دارد، نیز یکی از مسایل اصلی در عرفان ابن عربی است و مبلغ تأکید می‌کند که هدفش باز کردن این مسأله در دیدگاه جامی است. این اثر کمی بعدتر یا هم‌زمان با رساله‌ی «جامی و ابن عربی» نگاشته شده و

---

۱. قرآن کریم (۵۰ / ۱۵).

مبلغ احساس کرده است که ارتباط معنوی عارف خراسان با شیخ اکبر چندان روشن نیست و باید در این باب سخن بیشتری گفت:

موضوع این گفتار آفرینش نو از نگاه مولانا جامی دانشمند و ادیب و عارف و شاعر خراسان است و این نظریه، چنان‌که گفته خواهد شد، یکی از عقاید عمیق عرفانی ابن عربی است که عارف روشن ضمیر ما، آن را در آثار خود شرح و بسط داده است.[۱]

اما بازگشت به این مسأله، چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، انگیزه‌های عرفانی و صوفیانه ندارد، بلکه انگیزه‌ی اصلی آن تبارشناسی اندیشه و فهم وضعیت تاریخی تفکر است. این اشاره او جالب و راهگشاست:

نگارنده در کتاب جامی و ابن عربی، عقیده‌ی «وحدت وجود» را که مرکز تمام عقاید صوفیانه ابن عربی است، مورد بحث قرار داد و از بررسی در عبارات منظوم و منثور عارف جام و مقایسه‌ی آن با کلمات ابن عربی، بدین نتیجه رسید که وی در بیان و شرح مکتب وحدت وجود قدم روی قدم شیخ اکبر گذاشته و در این عقیده با او شریک بوده است. اما در مقدمه‌ی آن کتاب، در اثر تعجیلی که در نشر و چاپ آن در کار بود، نتوانست درباره‌ی ارتباط معنوی جامی به مکتب ابن عربی، که از آن به مکتب وحدت وجود نیز تعبیر می‌شود، بسط مقال دهد. ازاین‌رو، خوانندگان ارجمند را بدین‌جا مراجعه داد.[۲]

---

۱. محمد اسماعیل مبلغ، «آفرینش نو از نگاه جامی»، کابل، مجله آریانا، انجمن تاریخ، دوره‌ی بیست و چهارم، شماره‌های ۳ و ۴، سال ۱۳۴۵، ص ۳۶۲.

۲. مبلغ، همان، ص ۳۶۲.

این رساله، به خصوص بخش اول آن، بسط و تفصیل همان مضامینی است که در کتاب جامی و ابن عربی به اجمال برگزار شده بود. بخش دوم که به نظریه‌ی «آفرینش نو» اختصاص دارد، باز هم بیش از آن‌که نوعی تحقیق بی‌طرفانه باشد، از دغدغه‌های تاریخی و تبارشناسی اندیشه سرچشمه می‌گیرد. ضمناً مبلغ در این رساله دادِ تحقیق داده و با وضوح و روشنی و دقت و جزئیات، مبنا و معنای این مسأله را روشن کرده و پیامدها و نتایج آن را باز نموده است. رساله‌ی «نقد فلسفه از نظر جامی» هر چند از حیث تداوم تفکر عرفانی اهمیت دو اثر پیش گفته را ندارد، اما خود حکایت جدال‌های طولانی میان تصوف و فلسفه است؛ جدالی که از غزالی شروع می‌شود و به نحوی در جامی نیز ادامه می‌یابد. این گونه بحث‌ها، در مجموع، در عهدی که به تدریج ستاره‌ی تفکر رو به افول می‌رود و سیمای اندیشه خاکستری می‌گردد، می‌تواند ما را از این دوره آگاه و بر ریشه‌های تباهی و انحطاطی که به تدریج بر فکر و فرهنگ و ادب در ادوار بعدی مستولی شد، واقف سازد.

و بالاخره باید از تعلیقات سلامان و ابسال یاد کنیم که به رغم کوتاهی، از حیث فلسفی اهمیت بسیار دارد. این نوشته شاهدی است بر قدرت تحلیل، تسلط و احاطه‌ی مبلغ بر منابع و ادبیات فلسفی. به علاوه، ذوق زیبایی‌شناختی او را نیز به خوبی نشان می‌دهد. این نوشته، علیرغم کوتاهی‌اش، جزو معدود نوشته‌های فلسفی پرمایه در زبان پارسی معاصر است که با رجوع به مبادی تفکر فلسفی، هدف فلسفی داستان مذکور را به درستی باز می‌نماید و آن را به نحوی عالی و تحسین‌برانگیز نشان می‌دهد. داستان‌های فلسفی الگوریکال، که ابن

سینا را باید بنیانگذار آن در جهان اسلام دانست، یا مطلقاً مورد بی‌توجهی قرارگرفته و یا تفاسیر یکسره عرفانی و صوفیانه از آنها ارایه شده است. این بدان معناست که کم‌تر کسی موفق به درکِ زبان این حکایات تمثیلی و فهمِ معنای فلسفی نهفته در آنها شده است. مبلغ از این داستان، تفسیر عرفانی و صوفیانه به دست نداده و سعی کرده است که از رهگذر رمزگشایی و تمثیلی دیدنِ زبان، پیام فلسفی این حکایات را درک کند. تعلیقه‌ی مبلغ بسیار کوتاه است و بدیهی است که نمی‌تواند تمام جوانب فلسفی این بحث را احتوا کند، اما در عوض می‌تواند کج‌فهمی‌های اثری مانند «ابن سینا و تمثیل عرفانی» نوشته‌ی هانری کربن را نداشته باشد و از تحمیلِ تب عرفان و تصوف بر حکایت فلسفی ابن سینا به شدت بپرهیزد و در پایان، به دیدگاه‌های متفاوت صوفی و فیلسوف از این قصه اشاره کند. مبلغ از عرفانی کردن ابن سینا، که از ملاصدرا به بعد سکه‌ی رایج بوده است، به شدت می‌پرهیزد و داستان فلسفی سلامان و ابسال را نیز در چارچوب تفکر فلسفی ابن سینا مورد بررسی و تفسیر قرار می‌دهد. این امر علاوه بر اینکه نشان از رسوخ دید و ژرفای نگاه مبلغ به این گونه مسایل دارد، از حیث احیای تفکر فلسفی و تجدید خردگرایی در دوران کنونی هم اهمیت بسیار دارد.

نوشته‌های مبلغ از حیث رعایت معیارهای تحقیق، قدرت علمی، استنتاج‌های منطقی و استحکام و انسجام متدلوژیک منحصر به فرد است. وی در هر موضوعی که دست به قلم می‌برد، احاطه و تسلط خاص بر آن دارد و در کل، در توضیح موضوع، تحریر محل نزاع و تنقیح مناط مهارتی بی‌مانند از خود نشان می‌دهد. گفتارش خالی از تکلف،

سخنانش نغز و روان و خالی از حشو و زواید و استدلال‌هایش روشن و مستحکم است. وقتی که دست به نقل و گزارش می‌برد، سنت مرضیه‌ی اهل تحقیق را رعایت می‌کند، از سر دقت و تأمل و با توجه به اسناد و جزئیات سخن می‌گوید؛ پیرامون هر موضوعی، به منابع و مآخذ درجه‌ی یک رجوع می‌کند و با مهارت و حسن سلیقه از آنها استفاده می‌نماید. مبلغ قدر و جایگاه سخن را می‌داند؛ او در نوشته‌های خود نه به اطناب ممل دچار است و نه به ایجاز مخل گرفتار. موجزنویس و فشرده‌گوی است و سخنش خالی از حشو و زواید است. با این حال، هیچ‌گاه گفتارش به ابهام و گنگی نمی‌گراید و استحکام علمی و پختگی ساختاری‌اش را از کف نمی‌دهد. نوشته‌هایش، علیرغم سادگی و بی‌پیرایه‌گی، چنان از اتقان علمی و استحکام منطقی برخوردارند که گویی خشت‌هایی هستند چیده‌شده بر دیواری که با برداشتن یک خشت در تمام بنا رخنه می‌افتد. تبیین او از نظریه‌ی وحدت وجود و نظریه‌ی خلق جدید (آفرینش نو)، حکایت از دقت نظر و توجه وی به منابع و مراجع دست اول دارد؛ آنگاه که قصد تفسیر مطلبی را دارد، آشکارا نیروی استدلال و تعقل خود را نشان می‌دهد و تدبر و ژرف‌نگری خود را در تمام کنج و کنار مسأله و جوانب آن بروز می‌دهد؛ دغدغه‌ی فهم در تمام نوشته‌های او آشکار است و به خصوص به گسل‌ها و گذرگاه‌های اندیشه و تداوم و گسست سنت شوق زایدالوصفی دارد و بدین ترتیب، با نوشته‌های خود، نورِ یک بصیرت تاریخی را پیشِ روی خواننده می‌پاشد؛ و دقیقاً به خاطر همین مطرح ساختن مسأله‌ی تاریخی ما و فراخواندن‌مان به اندیشیدن، اهمیت

منحصر به فرد نیز یافته است.

نسل کنونی به جدّ محتاج کسب آگاهی از وضع تاریخی کنونی است؛ وضعیتی که ریشه در گذشته دارد. از همین رو، توجه به مآثر تاریخیِ گذشته، به خصوص نوشته‌های مبلغِ شهید، می‌تواند به آگاهی از وضع اکنون و گذشته مؤدی شود. اما، نسل کنونی به همان میزان که محتاج کسب آگاهی ازگذشته است، به همان میزان بی‌اعتنا به‌گذشته نیز است. صرف نظر از اینکه کم‌تر کسی از معاصران ما به اندازه‌ی مبلغ جدّی و از سر تحقیق و پرسش و مسأله‌داری کتاب خوانده‌اند، هنوز زود است که پیشروترین روشنفکر ما بتواند میان عمق مسایلی که یک متفکر از سر توجه به تاریخ مطرح کرده است با معلومات و اطلاعات موجود در گوگل تفاوت بگذارد. برای کسانی که همه چیز در هر جا ممکن است، و درد دانایی و دغدغه‌ی فهم را با میزان معلومات و اطلاعات عمومی می‌سنجند، مبلغ شاید بی‌سواد باشد، اما برای آنان که به دشواری‌های تاریخی و فکری و تداوم و عدم تداوم اندیشه می‌اندیشند و مثلاً از چراییِ عدم تداوم میراثی که از ابن عربی تا جامی دوام یافته است، سؤال می‌کنند، مبلغ حرف‌ها و درس‌های بسیار دارد. به هر حال، در طی نیم قرن اخیر، چه بسا مبلغ جزء چند تن انگشت‌شمار در میان ما باشد که حرف بامعنا زده و حداقل کوشیده است که مسأله‌ی تاریخی ما را مطرح کند و با خطرکردن در وادی اندیشه، راه‌کور اندیشیدن را بگشاید. بعد از او، دشوار می‌توان گفت که روشنفکران ما گامی فراتر از او برداشته باشند. اینکه گه و بیگاه می‌شنویم که او با نویسندگان شبکه‌های اجتماعی مقایسه می‌شود و او را کم‌سوادتر از آنان می‌خوانند، خود دلیلی است بر

اینکه روشنفکران ما با گام‌های بلند پس‌روی درخشان داشته‌اند.

شیوه‌ی چاپ و نشر این رساله‌ها

چهار دفتری که اکنون یک‌جا به طبع می‌رسد، جز یکی (آفرینش نو از نگاه جامی)، همگی در ماه عقرب سال ۱۳۴۳ توسط انجمن جامی در کابل به نشر رسیده‌اند. مفصل‌ترین این دفترها جامی و ابن عربی است که تاریخ نگارش مقدمه‌ی آن سوم عقرب ۱۳۴۳ است. مقدمه‌ی رساله‌ی کوچک نقد فلسفه از نگاه جامی، در تاریخ چهارم عقرب همان سال نگاشته شده است. سلامان و ابسال، گرچه مقدمه‌ی دارای تاریخ ندارد، اما باز هم نشرشده‌ی عقرب سال ۱۳۴۳ است. کتاب‌های دیگری که به همین مناسبت نشر شده‌اند، مانند مقامات شیخ الاسلام حضرت خواجه‌عبدالله انصاری هروی تألیف جامی، خیابان و گازرگاه تألیف فکری سلجوقی، تکمله نفحات الانس تألیف عبدالغفور لاری و تصحیح علی اصغر بشیر هروی، همگی در عقرب ۱۳۴۳ به نشر رسیده‌اند. به نظر می‌رسد که نشر این کتاب‌ها توسط انجمن جامی بعد از جمع‌آوری و تصحیح و تألیف، همه یک‌جا در ماه عقرب همان سال صورت گرفته است.

در نشر کنونی، چاپ اول هر یک از سه دفتر «جامی و ابن عربی»، «نقد فلسفه از نظر جامی» و «تعلیق سلامان و ابسال» مبنای کار بوده است. تعلیقه‌ی سلامان و ابسال، چنان‌که از نامش پیداست، تعلیقه‌ای است بر رساله‌ی کوتاهی با عنوان «نگاهی به سلامان و ابسال جامی و سوابق آن» از عبدالحی حبیبی که به همان مناسبت گرامی‌داشت ولادت جامی نگاشته شده و چون در قسمت رموز و تأویل داستان، سخن به

اجمال رفته بوده، انجمن تفصیل آن را به شهید مبلغ واگذار می‌کند. مبلغ در آغاز این تعلیقه می‌نویسد:

رساله‌ای که اکنون از نظر شماگذشت، از نتایج خامه‌ی توانا و ثمربخشِ دانشمند و محقق محترم شاغلی حبیبی دامت برکاته است. وقتی آن رساله به وسیله‌ی ایشان در «انجمن جامی» قرائت شد، چون در قسمت تأویل رموز داستان مورد بحث به اجمال گذشته بودند، شاغلی مایل هروی پیشنهاد کرد که باید این اجمال تفصیل داده شود تا در پهلوی فواید تاریخی و ادبی رساله‌ی مذکور، فایدت فلسفی نیز به دست آید. در اثر این پیشنهاد و موافقت جناب حبیبی، حضرت دانشمند بزرگوار استاد خلیلی، دامت افاضاته، از حسن ظنی که نسبت به این ناچیز دارند، امر فرمودند که اجمال تأویل رموز داستان را تفصیل دهم تا به رسم «تعلیق» در پایان آن رساله چاپ شود. بنابراین، مطالبی که در زیر از نظر خوانندگان ارجمند می‌گذرد، به همین منظور از سواد به بیاض آمده و به فصل «تأویل رموز داستان» آن رساله ارتباط دارد.[1]

اینگونه است که تعلیق سلامان و ابسال به نگارش در می‌آید. از آنجا که این تعلیق، حکم توضیح و تفسیر بر «سلامان و ابسال جامی» به تحریر حبیبی و ذکر سوابق آن را دارد و در متن نوشته، مکرر به سلامان و ابسال

---

۱. محمد اسماعیل مبلغ، تعلیق رساله‌ی سلامان و ابسال، ضمیمه‌ی نگاهی به سلامان و ابسال جامی و سوابق آن، عبدالحی حبیبی، کابل، انجمن جامی، ۱۳۴۳، ص ۴۵.

ارجاع داده می‌شود، سلامان و ابسال به تحقیق حبیبی را نیز در این دفتر گنجانده‌ایم تا خواننده‌ی علاقه‌مند، هم اصل داستان و سوابق تاریخی آن را در کنار تأویل و توضیح فلسفی با هم بخوانند و هم نوشته‌ی تحقیقی دیگری از یک محقق دیگرِ این سرزمین در دسترس نسل امروز قرار گیرد. تحقیق مرحوم حبیبی، از آنجا که علاوه بر معرفی و تحلیل سلامان و ابسال جامی، مشتمل بر روایت‌های مختلف از این داستان، از جمله ترجمه‌ی حنین بن اسحاق از متن یونانی، روایت این داستان از ابن سینا و ابن طفیل و نیز تأویل و تفسیر خواجه نصیرالدین طوسی از آن است، خود ارزش تحقیقی و تاریخی بسیار دارد.

رساله‌ی «آفرینش نو از نگاه جامی» که در نشر کنونی دفتر دوم قرار گرفته است، سرگذشتی اندک متفاوت دارد. چنان‌که یادآوری شد، این دفتر نیز در همان سال ۱۳۴۳ تهیه شده بود. در رساله‌ی «جامی و ابن عربی» ارجاعاتی به آن وجود دارد، لیکن نخست به صورت خلاصه و در حدّ خطابه‌ای علمی در انجمن جامی قرائت شد و بعدها تفصیل بیشتری یافت و به خصوص برخی از مضامین مربوط به نظریه‌ی وحدت وجود، که در کتاب «جامی و ابن عربی» به اجمال برگزار شده بود، در بخش اول این رساله بسط و تفصیل یافت. اما، این رساله، مانند دیگر رسایل و کتب در سال ۱۳۴۳ چاپ و نشر نشد و دو سال بعد توسط انجمن تاریخ افغانستان، در مجله‌ی آریانا (ارگان انجمن تاریخ افغانستان)، دوره‌ی بیست و چهارم، شماره‌های ۳ و ۴ (حمل و ثور)، ۵ و ۶ (جوزا و سرطان)، ۷ و ۸ (اسد و سنبله) و ۹ و ۱۰ (میزان و عقرب) سال ۱۳۴۵، به شماره‌های مسلسل ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶ و ۲۶۷ نشر گردید. مرحوم خلیل

الله خلیلی، رئیس وقت انجمن جامی، در نامه به انجمن تاریخ، علت عدم چاپ این دفتر را توضیح می‌دهد. متن این نامه به این قرارست:

به انجمن محترم تاریخ،

هنگامی که سالگره‌ی حضرت جامی گرفته می‌شد، جناب دانشمند گرامی مبلغ در مقام حقایق و معانی جامی مقالتی بل رسالتی نوشتند که از انجمن جامی گزارش یافت و مورد تحسین و آفرین قرارگرفت. ولی هنگامی که آن منشئات و رسایل طبع می‌شد، بنابر مسافرت بنده به چین این مقاله از طبع ماند. اکنون اصل آن را در طی ۷٦ صفحه به انجمن محترم تقدیم نمودم و امید می‌کنم این رساله طبع شود؛ زیرا حیف است اثری با این همه تحقیق و شیوایی از دسترس مطالعه ارباب ذوق دور بماند. با احترام. خلیلی.[۱]

بنابراین، تنها نسخه‌ی موجود از رساله‌ی «آفرینش نو از نگاه جامی» همان است که در مجله‌ی آریانا، در شماره‌های یادشده، نشر شده است. در چاپ کنونی، متن منتشره در آریانا مورد استفاده بوده است. بدین‌ترتیب، اینک این چهار دفتر که همگی مربوط به جامی هستند و هر کدام به نحوی گوشه‌هایی از افکار و اندیشه‌های او را باز می‌کنند و به رغم فشردگی حاوی تحقیقات گران‌بها و ارزشمند هستند، یک جا به دست خواننده‌ی مشتاق و جست‌وجوگر می‌رسند.[۲]

---

۱. مجله آریانا، ارگان نشراتی انجمن تاریخ افغانستان، دوره بیست و چهارم، سال ۱۳۴۵، ص ۳٦۲.

۲. اصطلاح «آفرینش نو» تعبیر فارسی نغز و تازه است. در ادبیات عرفانی، بیشتر ☜

چاپ نخست این رسایل آکنده از اغلاط و اشتباهات خرد و بزرگ بسیار است. این اشتباهات شامل اغلاط مطبعی، اشتباه در علایم سجاوندی و اشتباه در نقل قول‌ها می‌باشد. در این نشر، ما اغلاط مطبعی و علایم سجاوندی را تصحیح کرده‌ایم. در نقل قول‌ها نیز، در جایی که مشکوک بوده‌ایم، به منابع اصلی مراجعه و موارد منقول را تدقیق و احیاناً تصحیح کرده‌ایم. در رساله‌ی مرحوم حبیبی، چندین مورد اشتباهات و اغلاط چاپی فاحش در نقل قول از اشارات ابن سینا و شروح آن دیده می‌شود. در نقل قول‌های شهید مبلغ هم اشتباهاتی، هر چند چاپی، وجود داشته که در برخی موارد مراجعه به متن اصلی را الزام می‌کرده است. این موارد با مراجعه به متون و منابع اصلی، از جمله آثار ابن سینا، جامی و ابن عربی، تصحیح شده است و چون این تصحیحات، اغلب مطبعی بوده‌اند، ضرورتی نداشت تا یادی از آنها در

☜ اصطلاح «تجدد امثال» به کار می‌رود و به اقتباس از کریمه‌ی «بل هم فی لبسٍ من خلقٍ جدید»، اصطلاح «خلق جدید» نیز به کار رفته است. به کارگیری این اصطلاح فارسی، نشانه‌ی ذوق و قریحه‌ی ادبی و تبحر شهید مبلغ بر متون ادب فارسی است. قرار اشاراتی که در این رساله وجود دارد، تعبیر «آفرینش نو» را، شهید مبلغ، از تفسیر کشف الاسرار میبدی گرفته است. اما پیش از آن در ترجمه فارسی تفسیرِ طبری نیز این تعبیر به کار رفته است. در ترجمه‌ی آیه‌ی ۱۵ از سوره ق آمده است: «آیا مانده شده‌ایم از آفرینش نخستین؛ که ایشان اندر گمانی است از آفرینش نو». ر.ک: قرآن عظیم، ترجمه‌ی فارسی، براساس ترجمه‌ی تفسیر طبری، جمعی از علمای ماوراء النهر، به کوشش محمدعلی منصوری، انتشارات دانشگاه تهران و دانشگاه مک گیل، ۱۳۹۰، ص ۵۱۸. تعبیر «مانده شده‌ایم» نیز، از تعابیر کهن فارسی است که در میان هزاره‌ها و مناطق هزاره‌نشینِ کشور، تاکنون معمول و رایج است.

پاورقی‌ها صورت گیرد. اما موارد معدودی وجود داشته‌اند که نویسنده دچار سهو شده است. فی‌المثل، حبیبی مطلبی را به نصیرالدین طوسی نسبت داده است، در حالی که در اصل از امام فخرالدین رازی است، یا مرحوم مبلغ مطلبی را به اسفار اربعه ملاصدرا ارجاع داده است، در حالی که مرجع اصلی آن مطلب شرح منظومه‌ی سبزواری بوده است. به چنین مواردی، هر چند بسیار اندک بوده است، ضمن تصحیح، تذکر نیز داده شده و در پاورقی‌ها، با امضای «ویراستار»، آنها را مشخص کرده‌ایم.

شیوه‌ی ارجاعات شهید مبلغ یک‌دست نیست. او گاهی تنها نام مؤلف را با ذکر شماره صفحه می‌آورد؛ گاه به چندین چاپ یک اثر ارجاع می‌دهد؛ گاهی شهر محل نشر (مانند بمبئی، دهلی، حیدرآباد، بولاق و تهران) و گاهی کشور محل نشر (مانند هند، ایران و مصر) را نام می‌برد؛ گاهی ناشر را نام می‌برد بی‌آن‌که از جای آن چیزی بگوید، (مانند انتشارات دار المعارف) و بالاخره گاهی به نسخه‌های خطی نایاب اشاره می‌کند، مانند مجموعه‌ی رسایل مولوی حبیب الله معروف به محقق قندهاری (پدر عبدالحی حبیبی) که در نزد عبدالحی حبیبی محفوظ بوده و نسخه‌های خطی مربوط به معارف صوفیه‌ی نقشبندیه و دیوان جامی و شرح رباعیات جامی که در کتاب‌خانه‌های شخصی خلیل الله خلیلی و علی رضوی غزنوی و کتابخانه‌ی انجمن تاریخ محفوظ بوده و مورد استفاده‌ی مؤلف فقید ما قرار داشته است. ما، در حد امکان، کوشش کرده‌ایم که روش ارجاعات روزآمد و یک‌دست شود. اما چون اطلاعات کتاب‌شناختیِ داده‌شده توسط مؤلف همواره کامل نبوده است، این یک‌دست‌سازی نیز به طور کامل ممکن نبوده است. اما خواننده‌ی جدی

را از این جهت باکی نیست. معلومات داده‌شده در مورد منابعِ مورد استفاده به حدّی است که خواننده‌ی جست‌وجوگر را به منابع اصلی راهنمایی کند. ضمناً، منابع مورد استفاده‌ی مبلغ، که همه کتاب‌های چاپ شده در دهه‌ی ۳۰ و ۴۰ قرن بیستم میلادی در دهلی، بمبئی، حیدرآباد، استانبول، بولاق و بیروت هستند و خود حکم نسخ خطی را دارند، در ذات خود مهم هستند و نشان می‌دهند که منابع مورد استفاده‌ی ایشان چه بوده و به دست آوردن آن در پرتو کدام شوق و علاقه و ارتباطات فرهنگی ممکن شده و چگونه به دست می‌آمده است.

لازم به یادآوری است که برخی از نوشته‌های شهید مبلغ، از جمله سه مورد از رساله‌هایی که در این دفتر آمده‌اند (جامی و ابن عربی، نقد فلسفه از نظر جامی و آفرینش نو از نگاه جامی)، پس از چاپ نخست آن در کابل، در فصلنامه‌ی سراج (ارگان مرکز فرهنگی نویسندگان افغانستان)، به همت دانشمند گرامی استاد سرور دانش و همکاران‌شان، در سال‌های ۱۳۷۷ و ۱۳۷۸ در قم ایران به نشر رسیده‌اند که سعی‌شان مشکور باد. این گرامیان نهایت دقت را به کار برده‌اند که نوشته‌ها را بی‌عیب و پاکیزه در دسترس خواننده قرار دهند، اما برخی نکته‌های قابل ملاحظه در کار آنان وجود دارد که نشر تازه‌ای را الزام می‌کند. نخست اینکه، این تجدید طبع به همان رسم‌الخط چاپ اول بود و هیچ‌گونه اصلاحی در علایم نگارشی و سجاوندی صورت نگرفته بود؛ دوم آن‌که، به رغم تصحیح اغلاط مطبعی، این دست اشتباهات تایپی و طباعتی نیز در چاپ راه یافته بود؛ نکته‌ی سوم و مهمتر اینکه، در فصلنامه‌ی سراج، نوشته‌ها با

اندکی تصرف نشر شده بود. فی‌المثل، مقدمه‌ی رساله‌ی «جامی و ابن عربی» در حد چهار صفحه کاملاً حذف شده بود و کتاب از شکل یک رساله و کتاب به یک مقاله چند قسمتی تبدیل شده بود. «نقد فلسفه از نظر جامی» نیز با حذف مقدمه و تبدیل «رساله» به «مقاله» به نشر رسیده بود.[۱] و بالاخره نکته‌ی آخر اینکه، این نشر نیز به صورت ادواری و فصلنامه‌ای بود و از نشر آن بیش از ده سال گذشته است و اکنون نایاب است و ایجاب می‌کند که نشر پاکیزه و با ترتیب و تبویبی مناسب از آن، به شکل کتاب، صورت گیرد. اما تلاش‌های «مرکز فرهنگی نویسندگان افغانستان» نخستین کوشش برای «تدوین مجموعه آثار مبلغ» بوده است که هرچند به سرانجام نرسید، اما لازم است که در اینجا، از این کوشش‌های ارجمند صمیمانه سپاسگزاری شود.

علی رضوی غزنوی در مورد رساله‌ی «آفرینش نو از نگاه جامی» می‌نویسد:

> **کتاب سوم (آفرینش نو) در چند شماره‌ی مجله آریانا با مقدمه‌ی کوتاهی از استاد خلیلی انتشار یافت. این کتاب در شناخت اندیشه‌ی جامی در افغانستان بی‌نظیر است و در ایران هم نظیرش بسیار نیست.**[۲]

برگفته‌ی این استاد فقید با اطمینان می‌توان افزود که اینک

---

۱. ر.ک: **فصلنامه سراج**، ارگان مرکز فرهنگی نویسندگان افغانستان، قم، سال ۱۳۷۸، شماره ۹ و ۱۰، ص ۲۲۵.

۲. علی رضوی غزنوی، «**به یاد شهید فرهیخته مبلغ**»، «**تعاون**» نشریه‌ی مرکز تعاون افغانستان (منتشره در پیشاور)، شماره‌ی اول، سال هشتم، حمل و ثور، ۱۳۷۹، ص ۴۱.

خواننده‌ی جدی و علاقه‌مند، مجموعه‌ی بی‌نظیری در مورد جامی در زبان پارسی دری، در دست دارد؛ مجموعه‌ای که به جرأت می‌توان گفت هیچ‌یک از نوشته‌های موجود در مورد جامی جای آن را نمی‌گیرد و هیچ محقق علاقه‌مند به این گونه مسایل از آن بی‌نیاز نیست. در مجلد کنونی، تمامی نوشته‌های مربوط به جامی یک‌جا به نشر می‌رسد. مجلد دوم این سلسله به ابن سینا و نوشته‌های فلسفی پیرامون او اختصاص دارد که اگر خدا خواسته باشد، به دنبال این مجلد نشر خواهد شد. در پایان این نکته سزاوار یادآوری است که در ویرایش مجدد این نوشته‌ها هیچ تغییر و تصرف از لحاظ سبک و گرامر صورت نگرفته است. برخی اشتباهات جزئی و البته مسلم، که افزودن یک حرف یا فعل را الزام می‌کرده است، نیز با علامت [ ] مشخص شده است که آن هم به عدد انگشتان دو دست نمی‌رسد. تنها اسامی خاص مانند آگوستین (اغسطین)، ادوارد براون (بروون)، جان لاک (جون لوک)، جان استیوارت میل (جون استوارت میل)، آسین پالاسیوس (اثین بلاسیوس)، هراکلیت (هراقلیطس)، پروتاگوراس (پروتاغوراس)، اسپینوزا (سپینوزا) و مانند آنها را به تلفظ جاافتاده‌ی امروز آن آورده‌ایم.

اکنون که این دفتر آماده‌ی نشر می‌گردد، خوب است از همه‌ی عزیزانی که در این زمینه همکاری کرده‌اند، به نیکی یاد و تلاش‌ها و زحمت‌های‌شان را سپاس بگذارم. دفترهای منتشره در سراج را دوست دانشور آقای محمدعلی جویا در اختیارم گذاشت؛ دوره‌های مربوطه‌ی مجله‌ی آریانا را آقای محمد وسیم امیری، مدیر انتشارات امیری، تهیه کرده و در دسترس من قرار داد؛ استادان گرامی آقایان سرور دانش و دکتر محمد امین

احمدی نیز با تشویق و دلگرمی سهمی بارز در این زمینه گرفتند. آخر از همه، اما نه کمتر از همه، وامدار زحمات بی‌شائبه‌ی دوست گرامی، آقای عبدالله محمدی هستم که زحمت تنظیم، صفحه‌آرایی و تهیه‌ی فهرست نمایه‌ی کتاب را به نحو شایسته‌ای برعهده گرفت. از احمد حسین مبلغ، خلف صالح شهید مبلغ، که موافقت رسمی خود را با نشر مجموعه آثار مبلغ توسط مؤسسه‌ی تحصیلات عالی ابن سینا ابراز فرموده‌اند، نیز بی‌نهایت ممنونم. توفیقات مزید همه‌ی این عزیزان را از خداوند بزرگ خواهانم. والحمدلله اولاً و آخراً.

علی امیری

کابل ـ دشت برچی

۲۱/ ۶/ ۱۳۹۲

رسالهٔ اول

جامی و ابن عربی

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدمه

در پرتو توجهات پادشاه دانش‌پرور و ادب‌گستر و محبوب ما، اعلی‌حضرت المتوکل علی الله محمد ظاهر شاه، وزارت مطبوعات در پایان سال ۱۳۴۲ تصمیم گرفت که از شخصیت علمی و ادبی خاتم الشعرا نور الدین عبدالرحمان جامی (۸۱۷ـ۸۹۸ هـ)، عارف و دانشمند معروف افغانستان در قرن نهم، تجلیلی که در خور مقام آن مرد بزرگ باشد، به عمل آید. بنابراین، برای تحقیق و مطالعه در پیرامون زندگی، آثار و افکار وی، انجمنی تحت ریاست مرجع افاضل و علما و محقق توانا، استاد خلیلی، تشکیل یافت و آن جناب این «پای شکسته‌ی زاوی خمول و گمنامی» را افتخار شمول در آن انجمن بخشیدند.

در نشست نخستین، که وظایف اعضا معین می‌گشت، نگارنده به عرض رسانید که در پیرامون تأثیر و نفوذ فلسفه‌ی صوفیانه‌ی ابن عربی در اندیشه‌ی عرفانی جامی بحث و گفت‌وگو می‌کند تا بدین وسیله، به قدر توان خود، در بزرگداشت آن عارف نامور سهمی گرفته باشد.

ابوبکر محمد بن علی (۵۶۰ـ۶۳۸ هـ) ملقب به «محی‌الدین» و «الشیخ الاکبر» و «ابوالشطحیات» و مشهور به ابن عربی، بدون شک از عارفان

بزرگی است که ثقافت اسلامی در آغوش خود پرورده است و از سهم بارز او در تأسیس مبانی تصوف نظری یا فلسفه‌ی تصوف نتوان انکار کرد. وی با آن‌که در باب میراث اندیشه‌ی اسلامی احاطه‌ی کامل داشت، از حصار نظر و استدلال بیرون جست و در فلسفه، رساله یا کتابی تألیف نکرد و همچنان به علم کلام اشتغال نورزید. لکن علم، ذوق، عاطفه و خیال خود را در خدمت تصوف به کار بست و از آغاز ورود در قلمرو عرفان به تألیف در تصوف نظری و عملی پرداخت و آثاری به وجود آورد که مهمترین آنها کتاب الفتوحات المکیة و فصوص الحکم است. اگرچه فتوحات از لحاظ احاطه و شمول بر مطالب تصوف کم‌تر نظیر دارد، اما «فصوص» چون مشتمل بر فلسفه‌ی صوفیانه و مکتب خاص ابن عربی است و وی در آن خلاصه‌ی عقیده‌ای را که حدود چهل سال در دماغ و قلبش خلجان داشت و جرئت نمی‌کرد آن را اظهار کند، فروریخته است، از کتاب نخستین مهم‌تر به شمار می‌رود و از مطالعه‌ی «فصوص» می‌توان دریافت که ابن عربی فیلسوفی است صاحب مکتب و عارفی است که شالوده‌ی مدرسه‌ی وحدت وجود را در جهان اسلام پی‌ریزی کرده است.

دانشمندان درباره‌ی ابن عربی به دو دسته‌ی متمایز یعنی موافق و مخالف تقسیم شده‌اند؛ گروهی از مدحش باز نایستادند و او را از زمره‌ی صدیقان، اقطاب و اولیاء الله دانستند و جمعی از قدحش دریغ نکردند و گفتند آنچه که گفتند. اگر کسانی مردم را از مطالعه‌ی مصنفات وی منع می‌کردند، دسته‌ی دیگر «فصوص» را جان و «فتوحات» را دل می‌دانستند. و از موافقان وی، یکی عارف ما جامی است که ابن عربی را «قدوه‌ی عارفان» و «قطب حق» و «پیر توحید» و «آفتاب سپهر کشف و یقین» خوانده

و بر کتاب فصوص او شرحی به غایت دقیق تألیف کرده است.[۱]

بنابراین، نگارنده نگاهی به افکار «نورالدین» در پرتو فلسفه‌ی «محی‌الدین» افکند و ریشه‌ی آرای عرفانی جامی را در اعماق عقاید ابن عربی جست‌وجو کرد و به منظور رسیدن بدین هدف، از میان مسایل تصوف، تنها نظریه‌ی «وحدت وجود» را مورد بحث قرار داد؛ زیرا این نظریه مرکز تمام عقاید عرفانی ابن عربی است و عارف ما چنان آن را در کسوت نثر و قالب شعر شرح و بسط داده است که از صاحب‌دل دانشمندی چون او توقع می‌رود و این امر روشنگر تبحر و استادی وی در مکتب شیخ اکبر است. از تأمل در آثار عرفانی جامی بر می‌آید که وی در عمق افکار ابن عربی وارد بوده و با روشنی کامل، عقاید ژرف او را به دیگران فهمانیده است. از این رو، اگر آثار جامی را کلید فهم آرای ابن عربی بگوییم، مبالغه نکرده‌ایم. هرگاه رهروی بخواهد از راه نزدیک و مستقیم به مکتب ابن عربی وارد شود، باید نخست «شرح فصوص» جامی و «لوایح» او را بخواند؛ پس به قول نقاش معروف رافائیل «کسی که افکار دانشمندی را به خوبی می‌داند با او مساوی است»؛ جامی در مکتب وحدت وجود هم‌وزنِ ابن عربی است. وی در علم تصوف چندان تبحر از خود نشان داد که نامش با نام شیخ اکبر قرین شد، چنان‌که ملاعبدالنبی فخر الزمانی قزوینی درباره‌ی او می‌گوید:

---

۱. این ناتوان درباره‌ی عقیده‌ی جامی به ابن عربی و شروح فصوص و مخالفان و موافقان او در خطابه‌ی خود، که به مناسبت سالگره‌ی جامی در زیر عنوان «آفرینش نو از نگاه جامی» تهیه کرده، به تفصیل سخن گفته است. از این رو، خوانندگان بدانجا مراجعه کنند.

در هر علمی آن بحر دانش را قـدرت تـمام عـیاری بـوده چـنانچه تصنیفات دلپذیر و تألیفات بی‌نظیر در هر باب از ایشان یادگار بر صفحه‌ی روزگار مانده، به تخصیص در علم تصوف که اهل تـمیز ایشان را قـرینه‌ی شـیخ مـحی‌الدیـن عـربی مـی‌خوانـند و عـلمای ماوراءالنهر او را در این علم از شیخ مذکور بهتر مـی‌دانـند. شـرح فصوص و نقد نصوص و لوایح را در آن علم نوشته‌اند. تا غایت کسی کتابی به آن رعونت در تصوف تصنیف نکرده.[1]

اینک، به توفیق خداوند بزرگ، نخست در پیرامون مکتب عـرفانی جامی گفت‌وگو مـی‌کنم و سـپس بـه ذکـر نـظریه‌ی «وحـدت وجـود» می‌پردازم. و باید گفت که این هیچ‌مدان خود را کوچک‌تر از آن می‌داند که درباره‌ی مسأله‌ی مورد بحث اظهار نظر کند و هرگز مدعی نیست که حق مطلب را ادا کرده باشد، ولی به قدر توان خود کـوشیده است کـه اندیشه‌ی عرفانی جـامی را بـه طـور روشـن در دسـترس شـیفتگان آن صاحب‌دل مشهور قرار دهد. از این رو، از ارباب دانش و اصحاب بینش متوقع است «که وجود متصدی این بیان را در میان نبینند و بر بسـاط اعراض و سماط اعتراض ننشینند چه او را در این گفت‌وگوی نصیبی جز منصب ترجمانی نیست و بهره‌ای غیر از شیوه‌ی سخنرانی نی».

زانکس که نه اهل ذوق و اسرار بود   گـفتن بـه طـریق تـرجـمانی اولی

محمد اسماعیل مبلغ

کابل، جمال مینه سوم عقرب ۱۳۴۳

---

۱. تذکره میخانه، ص ۱۰۲.

مکتب جامی

جامی در جست‌وجوی حقیقت

بشر از آن روز که بر بساط خاک ظهور کرد و در غارهای تاریک و وحشتناک به سر می‌برد تا امروز که از کار زمین خویش را فارغ می‌پندارد و هوای تسخیر افلاک را در سر می‌پروراند، طالب «حقیقت» بوده است. وی از گهواره تا گور، به حکم فطرت، با دلی لبریز از شوق به دنبال گوهر تابناک «حقیقت» سرگردان است و لحظه‌ای دست از دامن طلب برنمی‌دارد و گاهی حقیقت را در قلمرو دین و «کیسه‌ی استدلال» و زمانی در «کوی عرفان» و آغوش تصوف جست‌وجو می‌کند. با این حال، در غالب اوقات به بی‌راهه افتاده و طریق وصول به مطلوب را گم کرده است. از این رو، افسانه را به جای حقیقت گرفته، تاریکی را روشنی پنداشته، نمود را به نام بود و اسم را در عوض مسما پرستش نموده و گاهی به انکار حقیقت پرداخته و خود را از ادراکِ آن ناتوان یافته است. یکی از گم‌گشتگان وادی طلب درباره‌ی فیلسوف، که از اطفال صالح دبستان حقیقت است، می‌گوید: «فیلسوف همچون کوری است که در

خانه‌ی تاریک گربه‌ی سیاهی را که اصلاً وجود ندارد، جست‌وجو می‌کند».[۱]

گروهی از خردمندان در باب حقیقت راه سفسطه و شک را پیش گرفتند و جمعی در طریق یقین و جزم ثابت قدم ماندند؛ پروتاگوراس (۴۸۰ ـ ۴۱۰)[۲]، که از رجال نامور مکتب «سفسطه» است، معتقد بود که «آدمی میزان همه چیز است» و حقیقتی مستقل از ذهن انسان وجود ندارد تا معیار خطا و صواب باشد.[۳] گورگیاس (۴۸۰ ـ ۳۷۵)[۴] عقیده داشت چیزی موجود نیست و اگر موجود باشد قابل ادراک نیست و انسان از معرفت و ادراک آن قاصر است و بر فرض اینکه انسان آن چیز را ادراک کند، آن‌گاه نمی‌تواند این معرفت و ادراک خود [را] به دیگران ابلاغ و افاضه نماید.[۵] شکاکان بر آنند که معرفت حقایق اشیاء از توان انسان بیرون است. پیرون (۳۶۵ ـ ۲۷۵)[۶]، مؤسس مکتب شک، اظهار می‌کرد که انسان در باب حقیقتِ اشیاء سخت جاهل است؛ پس باید درباره‌ی اشیاء از اظهار حکم قطعی و رأی جزمی خودداری کند و امور را با شک و تردید تلقی نماید. از این رو، پیروان وی درباره‌ی چیزی نمی‌گفتند «حق همین است»، بلکه می‌گفتند «چنان می‌نماید» و «چنین احتمال می‌رود»؛

---

۱. ر.ک: المسألة الفلسفية، ص ۵.

2. Protagortas.

۳. ر.ک: قصة الفلسفة الیونانیه، ص ۱۰۲ و فجر الفلسفة الیونانیه، ص ۲۶۵.

4. Gorgias.

۵. ر.ک: تاریخ الفلسفة الیونانیه، ص ۴۸.

6. Pyrrhon.

فی‌المثل شکاک می‌بیند که این کاغذ سفید است، اما به طور قطع و جزم نمی‌گوید که سفید است.[۱]

در برابر مکتب سفسطه و شک، «جزمیون» و ارباب یقین قرار دارند. این طایفه معتقدند که حقیقتی خارج از ذهن انسان وجود دارد و انسان بر ادراک حقیقت و اکتساب علم یقینی قادرست و ممکن است به معرفت صحیح اشیاء نایل شود، یعنی علم مطابق با واقع پیدا کند.[۲] اصحاب یقین، علی‌رغم گفته‌ی شاعر که:

ما ز آغاز و ز انجام جهان بی‌خبریم اول و آخر این کهنه کتاب افتاده است

می‌خواهند صفحه اول و آخر کتاب آفرینش را به دست دهند و از آغاز و انجام جهان آن‌سان که هست آگاه شوند. برخلاف شاعر که پیوسته در بزم دوستان از زلف و خال «شاهد» و شور نشئه‌ی «می» گفت‌وگو می‌کند و «راز دهر» کمتر می‌جوید، ارباب مکتب یقین برآنند که معمای «وجود» را با نیروی برهان و استدلال بگشایند. پیشوایان مکتب یقین در یونان، سقراط و افلاطون و ارسطو بودند. این سه فیلسوف بزرگ، با کوشش هر چه تمام‌تر، افکارگمراه‌کننده‌ی سوفسطاییان را مورد نقد قرار دادند که در محلّش مسطور است و ذکرش در اینجا منظور نیست. اما فرزانگان اسلام، اعم از فیلسوف، متکلم و عارف، همه از هواخواهان مکتب یقین هستند تا آنجاکه فیلسوف ما، ابن سینای بلخی، فلسفه را در برابر سفسطه و فیلسوف را در برابر سوفسطایی قرار می‌دهد

---

۱. ر.ک: قصة الفلسفة الیونانیه، ص ۳۲۱ و العقل و الوجود، ص ۵۵.

۲. ر.ک: اسس الفلسفة، ص ۲۲۷.

و سوفسطاییان را از حریم فلسفه می‌راند، زیرا به عقیده‌ی او فیلسوف کسی را گویند که طالب معرفت حقایق اشیاء باشد در حالی که سوفسطایی به حکمت تظاهر می‌کند و به حقیقتی اقرار ندارد[۱] و به تعبیر جامی «از خرد بی‌خبرست».[۲] فیلسوف و عارف، اگر چه هر دو از اصحاب یقین‌اند، لیکن در طریق معرفت اشیا، چنان که سپس‌تر گفته خواهد شد، با یکدیگر اختلاف دارند.

عارف بزرگوار ما جامی نیز از زمره‌ی ارباب یقین است. وی عاشق دلباخته‌ی حقیقت بود، روی دل از هر جهتی بازداشت، از جمله‌ی جهانیان خود را یک‌سو کرد و یک روی به سوی حقیقت شتافت، در آن راهی که در جهت مخالف حقیقت بود، قدم نگذاشت. سرانجام، او را از خود بی‌خود ساختند و در راه طلب محرم رازش کردند و به کوی عرفانش راه دادند. جامی با دل پاک و جان آگاه و آه شب و گریه‌ی سحرگاه در جست‌وجوی حقیقت بود، آنگاه که با خداوند خلوت می‌کرد و به راز و نیاز می‌پرداخت، از وی می‌خواست که او را به حقیقت اشیا، آن‌سان که هست، آشنا سازد:

الهی الهی خلصنا عن الاشتغال بالملاهی و ارنا حقایق الاشیاء کما هی.[۳]

---

۱. ر.ک: الاشارات و التنبیهات، ج ۱، ص ۲۷۴؛ الشفاء، بخش منطق البرهان، ص ۱۶۶ و بخش الهیات، ج ۱، ص ۱۶.

۲. ر.ک: لوائح، ص ۲۰. مقصود ما این بیت است:

سوفسطائی که از خرد بی‌خبر است ‌‌‌‌ گوید عالم خیالی اندر گذرست

۳. جمله «وارنا حقایق الاشیاء کما هی»، مأخوذ از این دعای حضرت رسول(ص) ☜

غشاوه‌ی غفلت از بصر بصیرت ما بگشای و هر چیز را چنانچه هست به ما بنمای، نیستی را در صورت هستی بر ما جلوه مده و از نیستی بر جمال هستی پرده منه، این صور خیالی را آیینه‌ی تجلیات جمال خود کن نه علت حجاب و دوری، و این نقوش وهمی را سرمایه‌ی دانایی و بینایی ما گردان نه آلت جهالت و کوری. محرومی و مهجوری ما هم از ماست، ما را با ما مگذار و ما را از ما رهایی کرامت کن و با خود آشنایی ارزانی دار:

یا رب دلِ پاک و جان آگاهم ده
آه شب و گریه سحرگاهم ده
در راه خود اول ز خودم بی‌خود کن
آنگه بی‌خود ز خود به خود راهم ده[1]

اکنون لازم است که سند و مدرک جامی را در اثبات حقایق و راهی که در معرفت حقایق اختیارکرده، مورد بررسی قرار دهیم.

حجت جامی در اثبات حقایق

هر علمی یک سلسله از مسایل خاص را مورد بحث و گفت‌وگو قرار می‌دهد و در اثبات آن مسایل به سند و حجتی که صحت و درستی آن مورد اتفاق و قبول طرفداران آن علم است، اتکا می‌کند. فی‌المثل، سند

☜ است که فرمود: «رب ارنی الاشیاء کما هی» و از جمله‌ی علما، صدرالمتألهین شیرازی این دعا را به آن حضرت نسبت داده است. ر.ک: تعلیقه صدرا بر الهیات الشفاء، ص ۱۵.

۱. ر.ک: لوائح، ص ۳.

و مدرک و نقطه‌ی اتکا در «نحو» و دستور زبان، اقوال فصحا و سخنوران است که نحویان در اثبات و درستی قواعد خود به گفته‌های آنان استشهاد می‌کنند. جامی، که یکی از نحویان ماهر و چیره‌دست است، همواره در کتاب الفوائد الضیائیه معروف به «شرح ملا جامی» در اثبات مطالب به اقوال شاعران و فصیحان عرب استدلال می‌نماید. مثلاً در شرح کلام ابن حاجب در باب «غیر منصرف» گوید: «ویجوز صرفه للضرورة»؛ یعنی جایز است که از جهت ضرورت اسم غیر منصرف را در حکم منصرف قرار دهیم و کسره و تنوین را در آن داخل سازیم. جامی می‌گوید: «مقصود از ضرورت، ضرورت وزن شعر یا رعایت قافیه است، زیرا چون غیر منصرف در شعر واقع شود، در بسا اوقات از جهت منع صرف آن انکساری در شعر رخ می‌دهد که آن را از وزن بیرون می‌کند یا انزحافی در آن واقع می‌شود که شعر را از سلاست خارج می‌نماید.» در اینجا جامی این دو بیت را نقل می‌کند:

صبت علیَّ مصائب لو انها   صبت علی الایام صرن لیالیا[1]

اعد ذکر نعمان لنا ان ذکره   هو المسک ما کررته یتضوع[2]

در بیت نخستین، اگر کلمه‌ی «مصائب» بدون تنوین خوانده شود، خلل در وزن بیت رخ می‌دهد و در بیت دوم کلمه‌ی «نعمان» اگر بدون تنوین به صورت فتح خوانده شود، وزن به استقامت خود باقی می‌ماند،

---

۱. یعنی: بر من مصیبت‌های چند فرو ریخت که اگر آن مصایب بر روزها وارد می‌شد، مبدل به شب می‌گشتند.

۲. برای ما یاد نعمان را مکرر کن که یاد او مشک است. هر قدر مکرر کنی، بویش پهن‌تر می‌شود.

لکن زحافی در شعر واقع می‌شود که آن را از سلاست خارج می‌نماید؛ کما یحکم به سلامة الطبع. اما ضرورتی که از جهت رعایت قافیه واقع می‌شود، در این شعر آمده:

سلامٌ علی خیر الانام و سید — حبیب اله العالمین محمد

بشیر نذیر هاشمی مکرم — عطوف رؤف من یسمی باحمد[1]

در این بیت، کلمه‌ی «احمد» اگر به فتح خوانده شود در وزن خللی رخ نمی‌دهد، لکن قافیه مختل می‌شود؛ زیرا حرف روی در سایر ابیات دال مکسوره است.[2]

در اینجا دیدیم که جامی در اثبات یکی از قواعد نحو به گفته‌ی سخنوران عرب اتکا کرد. فرزانگان اسلام از سند و حجتی که در علوم مختلف به کار می‌رود به «مبادی» تعبیر کرده‌اند. چنان که فیلسوف ما گوید:

> **هر علمی دارای مبادی و مسایل است و مبادی عبارت است از حدود و مقدماتی که قیاسات علم از آن تألیف و فراهم می‌شود.**[3]

باید گفت که صحت و درستی مبادی هر علمی مورد اتفاق و تسلیم

---

۱. سلام بر بهترین خلایق و بزرگواری که دوست خداوند عالمیان است، محمد مژده‌دهنده و ترساننده است مردمان را و منسوب است به هاشم و مکرم و بسیار صاحب شفقت و رحمت است بر بندگان خدا و کسی است که به احمد موسوم است.

۲. ر.ک: الفوائد الضیائیة، ص ۳۵. جامی گویندگان این ابیات را نام نبرده است.

۳. ر.ک: الاشارات و التنبیهات، ج ۱، ص ۲۷۸. محقق طوسی در شرح این عبارت شیخ الرئیس می‌گوید: «مبادی اموری است که علم بر آن مبتنی می‌شود». ر.ک: شرح اشارات، ص ۱.

هواخواهان آن علم است و به همین جهت، مسایل آن علم را بر آن مبادی مبتنی می‌سازند و بدان مراجعه می‌کنند و از آن قیاسات و دلایل تألیف و ترکیب می‌نمایند.[۱]

پس با قبول این اصل کلی، علم عرفان و تصوف از این حکم مستثنا نتواند بود. از این رو، لامحاله در اینجا در برابر چنین پرسشی قرار می‌گیریم که سند و حجت جامی و استاد او، ابن عربی، در اثبات مسایل عرفانی چیست؟ پاسخش این است که نقطه‌ی اتکای جامی و ابن عربی و به تعبیر دیگر مدرک و حجت این دو عارف بزرگ در مسایل تصوف و عرفان، «کشف» است. چنان‌که ابن عربی و جامی غالب حقایق و مسایل ژرف عرفان را به کشف مستند می‌سازند. مثلاً ابن عربی در آغاز فصوص، در حالی که اشارت به یکی از مسایل دقیق عرفان می‌کند، می‌گوید:

این امر را عقل به طریق نظر فکری در نمی‌یابد، بلکه این قسم ادراک فقط از کشف الهی دست می‌دهد.[۲]

و در هنگام گفت‌وگو از نظریه‌ی «آفرینش نو» می‌گوید:

... اما اهل کشف می‌بینند که خداوند در هر دمی تجلی می‌کند و تجلی مکرر نمی‌شود... .[۳]

---

۱. صدرالدین قونوی، اعجاز البیان، ص ۱۱.

۲. ر.ک: **فصوص الحکم**، ص ۴۹ (در متن اصلی صفحه‌ی مورد ارجاع ۱۰۴۹ است که درست نیست. با مراجعه به متن اصلی فصوص الحکم تصحیح شد «ویراستار»). اصل عبارت این است: «و هذا لایعرفه عقل بطریق نظر فکری بل هذا الفن من الادراک لایکون الا عن کشف الهی».

۳. ر.ک: **فصوص الحکم**، ص ۱۲۶. اصل عبارت این است که: «اما اهل اکشف فانهم یرون ان الله یتجلی فی کل نفس و لا یکرر التجلی».

جامی در رساله‌ی الدرة الفاخرة، پس از ذکر عقیده‌ی متکلمین و فلاسفه درباره‌ی «وجود»، به عقیده‌ی عرفا در باب «وحدت وجود» اشارت می‌کند و می‌گوید:

... سند و مدرک صوفیه درباره‌ی آنچه که بدان عقیده دارند کشف و عیان است نه نظر و برهان...[1].

وی آنجا که راجع به اتحاد وجود واجب با حقیقتش گفت‌وگو می‌کند، گوید:

... و این را حواله به کشف صریح و ذوق صحیح می‌کنند و این طوری است ورای طور عقل...[2].

و در جای دیگر، «کشف» را «**معرف**» می‌داند و می‌گوید:

طویل الذیل طوماریست شرح عشق نادانی
که در عمر ابد نتوان رسانیدن به پایانش
تصور کی توان کرد از کسی تصدیق این معنی
اگر نبود معرف «کشف» و حجت ذوق وجدانش[3]

پس آن‌سانی که جامی در مسایل «نحو» به آیات قرآنی و یا گفته‌های فصحا استشهاد می‌نماید، در حقایق عرفان به «کشف» استناد و اتکا

---

۱. ر.ک: الدرة الفاخرة، ص ۲۵۳. اصل عبارت: «ثم ان مستند الصوفیه فیما ذهبوا الیه هو الکشف و العیان لا النظر و البرهان».

۲. ر.ک: نقد النصوص، نسخه‌ی خطی متعلق به کتابخانه‌ی دانشمند بزرگوار جناب استاد خلیلی انفعناالله بطول بقائه. نسخه چاپی، ص ۵.

۳. ر.ک: دیوان جامی، نسخهٔ خطی متعلق به فاضل محترم آقای رضوی عضو انجمن تاریخ. این نسخه در ۱۱۰۳ هـ کتابت شده.

می‌کند. اگر در قلمرو فلسفه «مبدأ عدم تناقض» «مبدأ المبادی» است و ارباب نظر انکار آن را مساوی با انکار فلسفه می دانند،[1] در مکتب عرفانِ جامی و استادش ابن عربی، «کشف» مبدأ المبادی عرفان است تا آنجا که انکار این مبدأ و سند، مستلزم انکار تمام مسایل تصوف است. از این رو، کسانی که به کشف صوفی معتقد نیستند، نتایج آن را نیز قبول نمی‌کنند.

در اینجا ممکن است کسی از ما بپرسد که «کشف» چیست؟ و چگونه می‌توان به آن نایل شد؟ نگارنده قبل از آن‌که جواب جامی و عرفای دیگر را از این پرسش نقل کند، مناسب می‌داند که درباره‌ی طرق معرفت، به طور اجمال، گفت‌وگو نماید؛ زیرا، در پرتو این بحث، راهی که در شناخت حقایق اشیاء، مختار و مورد پسند جامی است و به عقیده‌ی وی منتهی به معرفت حقیقت می‌شود، کاملاً از طرق دیگر امتیاز می‌یابد.

طرق معرفت

این مسأله که راه وصول به علم و معرفت چیست و به عبارت دیگر، از چه راهی انسان می‌تواند به معرفت یقینی نایل شود، در فلسفه‌ی قدیم و جدید مورد گفت‌وگو بوده و دامنه‌ی این بحث تا روزگار ما کشیده شده است. دانشمندان اسلام طریق معرفت را به «نظر» و «کشف» منحصر می‌دانستند و می‌گفتند معرفت را دو راه هست: یکی طریق اهل نظر و استدلال و دیگری راه اصحاب ریاضت و مجاهدت. سالکان طریق

---

۱. ر.ک: شرح منظومه، ص ۸.

نخستین، اگر در شیوه‌ی بحث و تحقیق خود ملتزم به ملل و شرایع بودند، متکلمانند و اگر در افکار و آرای خود فقط به برهان و نظر اتکا کردند، مشائیانند. رهروان طریق دوم، اگر مطابق به احکام شرع به ریاضت و تصفیه‌ی باطن پرداختند، صوفیانند و اگر چنین نبودند، اشراقیانند.[۱]

اما در فلسفه‌ی جدید، مکاتب معرفت را به گونه‌ای دیگر تقسیم کرده‌اند که با طبقه‌بندی دانشمندان اسلام که در بالا مذکور افتاد، تفاوت دارد و آن تقسیم این است:

اول: مکتب عقلی[۲]

راه معرفت در این مکتب متکی بر حواس نیست، زیرا حواس گاهی خطا می‌کند و گاهی به صواب منجر می‌شود. از این رو، آن شایستگی را ندارد که اساس و سرچشمه‌ی معرفت باشد. بنابراین، عقلیون عقیده دارند که «عقل» مصدر و سرچشمه‌ی یقینی است و هر معرفت حقیقی که دارای وصف «ضرورت» و «تعمیم» باشد، از عقل تراوش می‌کند. مقصود عقلیون از ضرورت و تعمیم آن است که احکام و قضایای عقلی پیوسته و بالضرورة صادق است؛ یعنی صدق آنها دائمی و ضروری است نه اینکه در یک آن صادق و در آن دیگر کاذب باشد و تغییر در ازمنه و امکنه و احوال، در صدق قضایای عقلی دخالت ندارد. فی‌المثل، هرگاه بگوییم (الف) بزرگ‌تر است از (ب) و (ب) بزرگ‌تر

---

۱. ر.ک: کشف الظنون، ج ۱، ص ۴۴۳ ـ ۴۴۵. شرح اسرار مثنوی، ص ۲۳۵.

2. Rationalism.

است از (ج)، نتیجه می‌شود که (الف) بزرگ‌تر است از (ج). این نتیجه و حکم دایماً و ضرورتاً در هر مکان و زمانی صادق است. پس این وصف ضرورت و تعمیم از ناحیه‌ی عقل است نه حس. از این رو، قضایای عقلی با این دو وصف از احکام حسی امتیاز پیدا می‌کند. ارباب مکتب عقلی اتفاق دارند که قوه‌ی عقلی به حسب فطرت در تمام افراد انسان موجود است و به قول دکارت، پدر مکتب عقلی، «عقل بهترین چیزی است که در میان مردم یکسان تقسیم شده است»[1] و در عقل مبادی فطریه‌ی اولیه‌ای وجود دارد که قطعاً مسبوق به تجربه نیست، همچون «مبدأ ذاتیت» و «مبدأ عدم تناقض» و اولیات ریاضی و بدیهیات منطقی. این مبادی عقلی از یکسو ثابت و تغییرناپذیرند و از سوی دیگر فطری نیز هستند؛ بدین معنا که از تجربه به دست نیامده و در عقل هر انسانی از آغاز ولادت موجود بوده‌اند و در اثر تغییر زمان و مکان و اختلاف ظروف و احوال، مختلف نمی‌شوند. از این رو، در هر زمان و مکانی بالضرورة صادق هستند. اما افکاری که از طریق تجربه به دست می‌آید، در نظر عقلیون ظنّی است و اعتماد را نشاید.[2] طرفداران مشهور و صاحب نظرِ مکتب عقلی در فلسفه‌ی جدید عبارتند از: دکارت (۱۵۹۶ ـ ۱۶۵۰)،[3] اسپینوزا (۱۶۳۲ ـ ۱۶۷۷)،[4] و لایب‌نیتس (۱۶۴۱ ـ ۱۷۱۶)[5] که شرح عقیده‌ی آنان از عهده‌ی این مقال خارج است.

---

۱. دکارت، مقاله الطریقة، ترجمه‌ی دکتر جمیل صلیبا، ص ۵۷.

۲. دکتر توفیق الطویل، اسس الفلسفه، ص ۲۶۷ ـ ۲۶۹.

3. Decartes.

4. Spinoza.

5. Leibnitz.

دوم: مکتب تجربی[۱]

طریق معرفت در نزد هواخواهان این مکتب، تجارب حسی است و از آنجاکه این مکتب ادراک حسی را اصل و سرچشمه‌ی دانش و معرفت می‌داند، به «مکتب حسی»[۲] نیز نامدار است. به عقیده‌ی تجربیون، عقل قبل از تجربه همچون صفحه‌ی سفید و بی‌نقش است و تجربه، قلم در دست دارد و معانی و صور را بر آن می‌نویسد؛ چون روزنه‌ی حواس مسدود گردد، معرفت نابود می‌شود؛ از این رو، در عقل فکر و اندیشه‌ای ظهور نمی‌کند مگر وقتی که مسبوق به ادراکات حسی باشد. جان لاک (۱۶۳۲ ـ ۱۷۰۴)[۳]، سردسته‌ی تجربیون، بدین جمله که ضرب‌المثل لاتینی است استشهاد می‌کرد و می‌گفت: «در عقل چیزی نیست که قبل از آن در حس وجود نداشته باشد»[۴]. بعضی از پیروان این مکتب تا آنجا غلو کرده‌اند که وجود عقل را مورد انکار قرار داده و فقط به حس ایمان آورده‌اند.[۵] تجربیون برخلاف ارباب عقل، که قایل به مبادی فطریه و اولیه بودند و مبدأ عدم تناقض و جز آن را از همین قبیل می‌دانستند، عقیده دارند که مصدر تمام قضایا علی السویه تجربه است. لکن این جماعت نیز دریافتند که عقل به ضرورت صدق بعضی از قضایا حکم می‌کند که از آن جمله قانون علیت است که: «هر معلولی لابد علتی دارد و یا اینکه هیچ معلولی بدون علت نیست». عقلیون این قانون را همچون

---

1. Empiricism.
2. Sensualism.
3. John locke.

۴. ازوالد کولپه، المدخل الی الفلسفة، ۴۰ تعریب ابوالعلاء عفیفی.

۵. دکتور توفیق الطویل، اسس الفلسفة، ص ۲۷۴.

قانون تناقض در منطق از بدیهیاتِ اولیه‌ی عقل می‌شمارند. اما تجربیون بازگشت قانون علیت را به تجربه می‌دانند و در نظر آنان، در میان قانون علیت و قوانین استقرایی دیگر، در این امر تفاوتی وجود ندارد. اما اگر از تجربیون بپرسیم که قانون علیت از قوانین استقراییِ دیگر چرا بدینگونه امتیاز یافت که عقل فی نفسه آن را تصدیق کند در حالی که تمام قضایای استقرایی ظنّی است؟ سرّ این نکته در نظر هیوم (۱۷۱۱ ـ ۱۷۷۶)[1] ـ که جان استوارت میل (۱۸۰۶ ـ ۱۸۷۳)[2] این اندیشه را از [او] اخذ کرد، همان ارتباط نیرومندی است که در اثر قانون تداعی معانی در میان اندیشه‌ی علت و معلول استقرار یافته؛ زیرا مردم در تمام ادوار و عصور اشیایی را به حیث معلول و امور دیگر را علت آنها شناخته‌اند و امور اول را به دوم ارتباط داده‌اند. از این رو، اندیشه‌ی علت با اندیشه‌ی معلول پیوستگی یافت و اقتران آن دو از قبیل اقتران متضایفین است که یکی بدون اضافت به دیگری قابل فهم نیست. پس این رابطه‌ی قوی و ناگسستنی که در اثر تجربه به دست آمده، چیزی است که در قانون علیت به ضرورت نام‌بردار است و همین است معنای ضروری بودن قانون علیت، نه آن طوری که عقلیون می‌گویند عقل به حکم فطرت بداهت و یقینی بودن آن را درک می‌کند، بلکه تجربه، قانون علیت را نیرو بخشیده و در میان دو طرف آن، که عبارت است از علت و معلول، پیوند ناگسستنی برقرار ساخته. هیوم و میل قوانین دیگر را که عقلیون ضروری و یقینی می‌دانند،

---

1. Hume.

2. J.S.Mill.

نیز به همین طریق تفسیر و توجیه کرده‌اند.[۱] خلاصه آن که به عقیده‌ی ارباب حس، افکاری را که نمی‌توان به اصول اولیه‌ی آن که عبارت از انطباعات حسی است بازگردانید، باید آنها را در شمار اندیشه‌های باطل و بیهوده جای داد.[۲]

سوم: مکتب نقدی[۳]

این مکتب می‌خواهد که در میان مکتب عقلی و مکتب تجربی، وجه جامعی برقرار سازد. به عقیده‌ی نقدیون، علم و معرفت وقتی حاصل می‌شود که دو عامل با هم اجتماع کنند: یکی عامل صوری که مرجع آن خود عقل است و دیگری عامل مادی که از ادراکات حسی به وجود می‌آید؛ و با فقدان یکی از این دو عامل، وجود علم حقیقی محال است.

در نظر نقدیون، قطعاً ممکن نیست از طریق عقلِ صرف، به حقایقی که واجد ارزشی علمی باشد، دست یافت.[۴] به عقیده‌ی کانت (۱۷۲۴ـ ۱۸۰۴ م)، مؤسس این مکتب، شکی نیست که آغاز علم انسان از حس است که صورت‌هایی از اشیاء در ذهن نقش می‌کند و قوه‌ی عقلی را بر می‌انگیزد تا آن صور را به هم بسنجد و وصل و فصل کند و در آنها عمل نماید و بدین وسیله، معرفت اشیاء از آن حاصل گردد. پس در اینکه نخستین وسیله‌ی علم برای انسان تجربه است که به حس و شهود حاصل می‌شود، حرفی نیست ولیکن چون درست تأمل شود، دانسته

---

۱. ازوالد کولپه، المدخل الی الفلسفة، ص ۲۵۷، تعریب دکتور ابوالعلاء عفیفی.

۲. المحاضرات العامه، ج ۱، ص ۸۸ خطابه‌ی سید ابوالمجد.

3. Criticism.

۴. المدخل الی الفلسفه، ص ۲۷۰.

می‌شود که علم انسان تنها به وسیله‌ی حس نیست و ذهن در کسب معلومات بر تأثیراتی که از راه حس به او می‌رسد، از خود نیز چیزی می‌افزاید؛ زیرا اگر ذهن از خود مایه نداشته باشد که تأثیرات وارده و محسوسات خود را به آن مایه بپرورد، محسوسات به مرتبه‌ی علم نمی‌رسند و معرفتی برای انسان حاصل نمی‌شود.[1]

پس، در نظر کانت، معرفت از اجتماع تجارب حسی و مبادی عقلی حاصل می‌شود. وقتی ادراکات حسی در محیط عقل وارد شد، عقل آنها را نظم و نسق می‌دهد و وصل و فصل می‌کند. در این صورت هر جزئی از معرفت انسان در مضمون خود بر تجربه‌ی حسی و در قالب خود بر فطرت عقلی متکی است. بدین ترتیب، می‌توان گفت که هر جزئی از معرفت انسان در آن واحد هم حسی است و هم عقلی.[2] اما این نکته را نباید از نظر دور داشت که در مکتب کانت، هر معرفتی که از عقل خالص تراوش کند ظاهری است و حقیقت را فقط در محیط تجربه می‌توان یافت، زیرا در نظر وی وظیفه‌ی معانی و مبادی عقل توحید تجربه است.[3]

چهارم: مکتب عرفان و تصوف

راهی که صوفیه در باب معرفت می‌پیمایند، کاملاً با طرقی که در بالا ذکر شد، اختلاف دارد: اگر وسیله‌ی معرفت در نزد تجربیون حواس و در

---

۱. فروغی، سیر حکمت در اروپا، ج ۲، ص ۲۳.

۲. المحاضرات العامه، ج ۱، ص ۸۹.

۳. یوسف کرم، تاریخ الفلسفة الیونانیه، ص ۲۱۱.

نظر عقلیون عقل و در مکتب نقدیون هم حواس و هم عقل است، در مکتب صوفی که عارف بزرگوار ما جامی از ائمه‌ی آن مکتب است، وسیله‌ی معرفت طوری است ورای طور حس و عقل. پس آن طریق روشن و راست که سالک را به گوهر تابناک حقیقت می‌رساند، به عقیده‌ی «اهل تحقیق»، «ذوق و وجدان» یا «کشف و عیان» است و فقط از همین راه می‌توان به علم یقینی نایل آمد. جامی آن سان که طریق نظر و استدلال را، که در روزگارش رهروانی داشت، ناقص و مردود می‌دانست، اگر در این عصر می‌زیست، طریق تجربه و حس را به طور اولی تخطئه می‌کرد. به عقیده‌ی ابن عربی، مسایل بسیاری است که نمی‌توان از طریق نظر و فکر بدان‌ها پاسخ گفت و به عبارت دیگر، جواب آنها از طریق اندیشه و تعقل ممکن نیست و باید پاسخ هر یک را از تجلی الهی به دست داد.[1] وی درباره‌ی مطالبی که در تصانیف خود آورده، می‌گوید:

> **تمام مطالبی راکه در آثار خود آورده‌ام از روی فکر و رویت نبوده است بلکه از ملك الهام در دلم القا و افاضه شده.[2]**

و باز گوید:

> **کلیه‌ی مطالبی راکه نوشته‌ام و می‌نویسم از املای الهی و القای ربانی یا نفس روحانی در روع کیانی بوده است.[3]**

---

۱. ر.ک: باب ۳۳۶ فتوحات بحواله الیواقیت و الجواهر، ج ۱، ص ۲۵.
۲. باب ۳۷۳ فتوحات بحواله الیواقیت و الجواهر، ج ۱، ص ۲۵.
۳. ایضاً.

بحمدالله اعتماد ما در تمام اقوال فقط بر چیزی است که آن را خداوند در دل‌های ما القا فرموده است.[۱]

علوم ما و اصحاب ما از طریق فکر و اندیشه نیست، بلکه از فیض الهی است.[۲]

جامی خود را ترجمان اصحاب ذوق و کشف می‌داند و مطالبی را که در «لوائح» آورده، معتقد است که این مطالب بر لوح اسرار ارباب عرفان و اصحاب ذوق و وجدان تابیده است، چنان‌که می‌گوید:

این رساله‌ای است مسما به لوائح در بیان معارف و معانی که بر الواح و اسرار ارواح ارباب عرفان و اصحاب ذوق و وجدان لائح گشته به عبارات لائقه و اشارات رائقه، متوقع که وجود متصدی این بیان را در میان نبیند و بر بساط اعراض و سماط اعتراض ننشیند، چه او را در این گفت‌وگوی نصیبی جز منصب ترجمانی نیست و بهره‌ای غیر از شیوه‌ی سخنرانی نی... .[۳]

وی همچنان مطالبی را که در لوامع مندرج ساخته، بدان‌ها عنوان «لامعه» داده است: «تنبیهاً علی انها من لوامع انوار الکشف و الشهود علی قلوب ارباب الذوق و الوجود». اگر ابن عربی ادعا می‌کند که مطالب خود را مستقیماً از ملک الهام گرفته، پیرو و شاگرد ارادتمند او جامی هضماً لنفسه یا به منظور بیان واقعیت، خود را در میان نمی‌بیند و بهره‌ی خویش را در گفتار و وظیفه‌اش را در ترجمانی «حدیث عالی‌مسندان» و

---

۱. ایضاً.
۲. ایضاً.
۳. لوائح، ص ۳.

سفتن گهر روشن‌خردان منحصر می‌داند:

من هیچم و کم ز هیچ هم بسیاری — از هیچ و کم از هیچ نیاید کاری
هر سر که ز اسرار حقیقت گویم — زانم نبود بهره به جز گفتاری[1]
در عالم فقر بی‌نشانی اَولٰی — در قصه‌ی عشق بی‌زبانی اولٰی
زان کس که نه اهل ذوق و اسرار بود — گفتن بطریق ترجمانی اولی[2]

تا بدینجا، به مکتب جامی تا حدی آشنا شدیم و دانستیم که وی از یک سو نقطه‌ی اتکای مسایل عرفانی «کشف» را می‌داند و از سوی دیگر، معتقد است که از طریق «کشف» می‌توان به حقیقت رسید. و نیز از کلمات ابن عربی و جامی دریافتیم که تمام مطالب و معارف در دل‌های ارباب کشف لائح گشته است. حالا در بیان حقیقت «دل» و «کشف» می‌پردازیم: اگر مطلبی ناگفته مانده باشد، در خلال این بحث روشن خواهد شد.

دل یا محل کشف و الهام

ابن عربی، مانند سایر صوفیه، «دل» را «مشعر الهی» و «محل الهام»[3] و افزار معرفت می‌داند و به عقیده‌ی او، دل آلتی است که به وسیله‌ی آن عارف به خدا و اسرار الهی، بلکه به هر چیزی که در تحت عنوان «علم باطن» داخل باشد، معرفت حاصل می‌کند؛ پس دل آدات ادراک و ذوق است نه مرکز عشق و عاطفه. چه در نظر صوفیان مرکز عشق «روح»

---

۱. لوائح، ص ۴. ۲. ایضاً.
۳. تفسیر قرآن، ج ۱، ص ۴۱، منسوب به ابن عربی.

است، اگرچه گاهی عشق را به «دل» نیز نسبت داده‌اند.[1]

مقصود از دل در اینجا، آن لحم صنوبری نیست که در طرف چپ سینه قرار دارد؛ چنان‌که امام غزالی گوید:

لفظ دل بر دو معنا اطلاق می‌شود: یکی آن گوشت صنوبری شکل که در طرف چپ سینه جای دارد و این دل در بهایم، بلکه در مردگان نیز موجود است و از عالم ملك و شهادت می‌باشد؛ زیرا چارپایان آن را به چشم می‌بینند چه رسد به اولاد آدم. و دیگری آن لطیفه‌ی ربانی و روحانی است که با این قلب جسمانی به نحوی ارتباط و تعلق دارد و این لطیفه حقیقت انسان است و در وجود انسان مدرك، عالم، عارف، مخاطب، معاقب و معاتب هموست.[2]

ابن عربی می‌گوید مراد از دل در اصطلاح ارباب تصوف آن چیزی است که در اصطلاح اصحاب نظر از آن به نفس ناطقه عبارت می‌شود.[3] اما درباره‌ی ارتباط و پیوند این دل[4] با آن دل جسمانی، غزالی چنین گوید:

---

۱. تعلیقات دکتر ابوالعلاء عفیفی بر فصوص الحکم، ص ۱۴۰.

۲. احیاء علوم الدین، ج ۳، ص ۳.

۳. تفسیر قرآن، ج ۱، ص ۲۶.

۴. سهروردی در باب پیوند دل صنوبری با قلب حقیقی، در کتاب عوارف المعارف، صفه‌ی ۲۱۷، مطالبی آورده که ذکرش با اختصار در اینجا مناسب می‌نماید: «باید دانست که روح انسانی علوی سماوی از عالم امر و روح حیوانی بشری از عالم خلق است، روح حیوانی بشری محل و مورد روح علوی است. و روح حیوانی، جسمانی و لطیف و حامل قوه‌ی حس و حرکت بوده از قلب منبعث می‌شود. مقصود از قلب در اینجا همان عضوی است که دارای شکل معروف است و در طرف چپ جسم قرار دارد و در تجاویف عروق انتشار می‌یابد. و این روح در ☜

☜ سایر حیوانات نیز موجود است. و از وی نیروهای حواس افاضه می‌شود. سنت الهی قوام او را در غالب اوقات به غذا منوط ساخته. از جهت ورود روح انسانی علوی بر این روح، روح حیوانی جنس دیگر گردید و با روح حیوانات مباین شد. و صفت دیگری کسب کرد و در نتیجه نفس و محل نطق و الهام گردید. خدا فرماید: و النفس و ما سواها * فالهمها فجورها و تقواها. تسویت نفس به سبب ورود روح انسانی بر او و جدایی او از جنس ارواح حیوانات بُوَد.
پس در اثر آفرینش خداوند، نفس از روح علوی نشأت کرد. پیدایش نفس، که عبارت از روح حیوانی انسان است، از روح علوی در عالم امر، همچون آفرینش حوا از آدم است در عالم خلق. پیوند و ارتباطی در میان آن دو، بدان‌سان که در میان آدم و حوا بود، برقرار گردید. و چنان شد که هر یکی در اثر مفارقت دیگر ذایقه‌ی مرگ را می‌چشد. خداوند فرماید: وجعل منها زوجها لیسکن الیها. آدم به سوی حوا میل فرمود و روح انسانی علوی به سوی روح حیوانی. از سکون روح به سوی نفس، «دل» به وجود آمد. مقصود از این دل لطیفه‌ای است که آن عضو صنوبری محل وی است. بنابراین، آن مضغه‌ی لحمیه از عالم خلق و این لطیفه‌ی ربانیه از عالم امر است. پیدایش قلب از روح و نفس در عالم امر به تکون ذریه و نسل از آدم و حوا در عالم خلق شباهت دارد. و اگر مساکنت در میان زوجین، یعنی روح و نفس، نبودی «دل» ایجاد نشدی...». صدرالمتألهین شیرازی نیز همین مطلب را از کتاب **عوارف المعارف** نقل کرده و می‌گوید که آن را در کتاب الطواسین و الیواسین نیز دیده‌ایم (ر.ک: **اسفار اربعه**، جزء اول از سفر چهارم، ص ۳۲۰). در کتاب **مصباح الهدایة** تألیف عزالدین محمود بن علی کاشانی (ص ۹۵ ـ ۹۶) نیز همین مطلب به طور اختصار مذکور است. ملاهادی سبزواری در **شرح مثنوی** (دفتر اول، ص ۷۱) گوید: «... قلب در لسان عرفا لطیفه‌ی مجرده مدرکه‌ی کلیات و جزئیات است و چون در انقلاب است، هنوز این لطیفه را قلب گویند و در قرآن مجید تعبیر از روح به مصباح و از قلب به زجاجه و کوکب دری شده است. بنابر بعض وجوه تأویل، عرفا که نفس را به ☜

این لطیفه‌ی ربانی را با قلب جسمانی پیوندی است که عقول غالب مردم در ادراک وجه این پیوند متحیر است؛ زیرا تعلق وی با آن قلب جسمانی به تعلق اعراض به اجسام و اوصاف به موصوفات یا ارتباط استعمال‌کننده‌ی آلت، به آلت و متمکن به مکان شباهت دارد.[۱]

و ابن عربی دل جسمانی و به تعبیر خودش «قلب صوری» را محل تعلق روح به بدن و اتصال قلب حقیقی با بدن می‌داند.[۲] به عقیده‌ی جامی نیز، مراد از دل این پیکر مخروطی نیست، بلکه دل صوری به منزله‌ی قفس و دل حقیقی همچون طوطی است که در آن مسکن گرفته و باید در میان طوطی و قفس و شاه و خرگاه فرق گذاشت؛ و به عبارت دیگر، این بیضه‌ی ناسوتی حامل آن شاهباز لاهوتی است:

نیست این پیکر مخروطی دل — بلکه هست این قفس و طوطی دل
گر تو طوطی ز قفس نشناسی — بخدا ناس نئی نسناسی
دل شه خرگهیست این خرگاه — نام خرگه ننهد کس بر شاه
شه دگر باشد و خرگاه دگر — ترک خرگه کن و بر شاه نگر[۳]
دل تو بیضه ایست ناسوتی — حامل شاهباز لاهوتی[۴]

آن‌سان که غزالی چارپایان را از دل صنوبری بهره‌مند می‌دانست، جامی نیز می‌گوید:

☜ معنای زن و روح یا عقل را مرد به حسب معنی می‌دانند، قلب را هم ولد می‌گیرند چه از سکون روح به سوی نفس قلب معنوی در عالم امر متولد شد، چنان‌که از سکون آدم طبیعی به سوی حوا، ذریه در عالم خلق متکون شدند».

۱. احیاء علوم الدین، ج ۳، ص ۳.
۲. تفسیر قرآن کریم، ج ۱، ص ۱۲۱.
۳. ر.ک: هفت اورنگ، ص ۴۵۹.
۴. هفت اورنگ، ص ۲۳.

اگر مظهر اسرار آن دلی باشد که از «گل» فراهم شده، خر هم واجد آن است:

دل اگر این مهره بود کز گل است فرق بدین مهره ز خر مشکل است

لاف خردمندی ازین مهره چند خر هم ازین مهره بود بهره‌مند

هر که بدین مهره چو خر دل نهاد درّ گرانمایه به خرمهره داد[1]

عارف ما در جای دیگر، در وصف دل حقیقی، این دو بیت را نقل کرده است:

دل یکی منظریست ربانی خانه دیو را چه دل خوانی

آن که دل نام کرده‌ای ز مجاز رو به پیش سگان کوی انداز[2]

روی هم رفته، از بیان سابق الذکر این نتیجه به دست آمد که به عقیده‌ی ارباب کشف، مراد از «دل» همان منظر ربانی و لطیفه‌ی الهی است نه آن عضو صنوبری‌شکل و همین دل محل علم و معرفت است. وقتی که از علم و معرفت سخن می‌رود، ما در برابر سه کلمه‌ی: «عالم»، «علم» و «معلوم» قرار می‌گیریم. به عقیده‌ی ابن عربی، علم عبارت است از تحصیل دل، چیزی را بدان‌سان که در واقع و نفس الامر هست.[3] و

---

۱. ر.ک: هفت اورنگ، ص ۳۸۸. ۲. ر.ک: نقد النصوص، ص ۷۶.

۳. ابن عربی، در ضمن بیان مطلب بالا، اعتراف می‌کند که تصور حقیقت علم بسیار مشکل است. به قول خواجه طوسی، اقوال علما درباره‌ی ماهیت ادراک و علم مختلف است و بعضی آن را از تعریف بی‌نیاز دانسته‌اند (ر.ک: شرح اشارات، ج ۲، ص ۳۳۷). قاضی عضدالدین ایجی آرد که: «در باب علم سه مذهب و عقیده در دست است: مذهب اول، تصور ماهیت علم را ضروری و بدیهی می‌داند و این مختار امام رازی است. مذهب دوم، که از امام الحرمین و غزالی است، بر آن است که

☜

معلوم همان امر محصل است که در دل حصول یافته، عالم و دریابنده، دل است. و این دل آیینه‌ای است مصفا و روشن که معلومات در آن منعکس می‌شود.[۱] ظاهراً چنان معلوم می‌شود که ابن عربی این مطلب را از غزالی گرفته باشد، آنجا که گوید:

> باید دانست محل علم دل است. مقصود از دل همان لطیفه‌ای است که تمام جوارح انسان را تدبیر می‌کند و مخدوم تمام اعضاست. این لطیفه، نسبت به حقایق معلومات، همچون آیینه‌ای است نسبت به صور متلوّنات. پس آن سان که متلوّن را صورتی است که مثال آن صورت در آیینه منعکس و حاصل می‌شود، هر معلومی را حقیقتی است که صورت آن حقیقت در مرآت قلب می‌تابد و در آن نقش می‌بندد. و آن‌سان که آیینه چیزی است و صور اشخاص چیزی مغایر با آن، حصول مثال آنها در آیینه نیز چیز دیگر است؛ یعنی در اینجا سه امر مغایر است، همچنان در آن جا سه چیز است: یکی دل و دو دیگر حقایق اشیاء و سه دیگر حصول و حضور نفس حقایق در قلب. بنابراین، عالم دل است که مثال حقیقت اشیاء در وی حاصل می‌شود و معلوم عبارت است از حصول مثال در آیینه...[۲]

☜ تصور حقیقت علم ضروری نیست بلکه نظری است، ولی تحدیدش متعسر است. مذهب سوم، تصور ماهیت علم را نظری می‌داند و می‌گوید که تعریف آن مشکل نیست و طرفداران این مذهب تعریفاتی برای آن ذکر کرده‌اند (شرح مواقف، ج ۱، ص ۶۲).

۱. ر.ک: الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۹۱.

۲. ر.ک: احیاء علوم الدین، ج ۳، ص ۱۳.

جامی، به پیروی از سلف صالح، دل را مظهر اسرار و مطرح انوار می‌داند و گوید:

مظهر اسرار، دل آمد نه دل　　　مطرح انوار، دل آمد نه دل[1]

وی آنجا که از زبان پیر روشن‌ضمیر به خود خطاب می‌کند، دل را به آیینه تشبیه کرده و گوید:

گفت که جامی مشو اندیشه‌ناک　　　چون شدت آیینه‌ی اندیش پاک

باش همیشه ز ره دل به من　　　آیینه‌ات دار مقابل به من

تا ز فروغ که ز من بر تو تافت　　　دانش تو دید شود دید یافت[2]

اگر غزالی و ابن عربی از دل به کلمه‌ی «عالم» تعبیر کرده‌اند، جامی در این بیت از وی به «دانا»، که تعبیر دیگری از «عالم» است، عبارت کرده و او را در «دبستان خاموشی»، طفل سبق‌خوان خوانده است:

معلم کیست عشق و کنج خاموش دبستانش

سبق نادانی و دانا دلم طفل سبق خوانش[3]

طهارت و پاکی دل

اکنون باید این نکته را مورد توجه قرار داد که دل چگونه مظهر اسرار و مطرح انوار می‌گردد و حقیقت اشیاء در آن تجلی می‌کند. ابن عربی عقیده دارد که هرگاه شخص مستعد، به خلوت و ذکر ملازمت کند و محل را از اندیشه فارغ سازد و در آستان پروردگار خود فقیر و تهی‌دست

---

۱. ر.ک: هفت اورنگ، ص ۳۸۸.　　۲. ر.ک: هفت اورنگ، ص ۳۹۱.

۳. دیوان جامی، نسخه‌ی خطی.

بنشیند، خداوند دانش و علم به خود را با اسرار الهی و معارف ربانی به وی عنایت می‌نماید؛ در این هنگام علومی برای سالک دست می‌دهد که هر متکلمی و هر متفکری که فاقد آن حالت باشد، از آن علوم آگاه نیست، زیرا این علوم ورای اندیشه و تفکر هستند.[۱]

عارفان آن گاه که دل را از غیر فارغ می‌سازند و در بساط ادب و مراقبت و حضور در حال ذکر با حق تعالی می‌نشینند و برای قبول فیض، قلوب خویش را آماده می‌کنند، خداوند آنان را تعلیم می‌فرماید؛ پس معلم ایشان خداست و آنان از او دانش و معرفت فرا می‌گیرند.[۲] مقصود بایزید بسطامی همین بود آنجا که گفت: «مردمان علم از مردگان گرفتند و ما از زنده‌ای علم گرفتیم که هرگز نمی‌میرد».[۳] پس برای آن که دل مظهر اسرار گردد، بایستی او را از هر چیز حتی از شوائب افکار پاک کرد.[۴] القای علوم در دل مبتنی بر آن است که دل مستعد گردد و این استعداد وابسته به اختصاص الهی است.[۵] دل همواره عرصه‌ی جدال عساکر حق و جنود شیطان است و هر یک می‌خواهند بر وی مسلط شوند؛ شیطان از چهار جهت به سوی انسان روی می‌آورد و او را به پیروی از شهوات دعوت می‌کند. خداوند به انسان امر فرموده که با شیطان مجادله کند و جهات

---

۱. ر.ک: الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۳۱.

۲. ر.ک: الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۸۹.

۳. ر.ک: تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۷۰. اصل عبارت بایزید را ابن عربی در الفتوحات المکیة (ج ۱، ص ۳۱) چنین آورده است: «اخذتم علمکم میتاً عن میت و اخذنا علمنا عن الحی الذی لایموت».

۴. الفتوحات، ج ۱، ص ۲۸۹.

۵. الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۵۶۹.

خود را حراست نماید و راه دخول شیطان را مسدود سازد. پس اگر شیطان از جلو به انسان حمله آورد و او را آدمی از خود راند، در این هنگام چون جانب الهی را بر هوای خود برگزیده، خداوند بر او منت می‌گذارد و پاداش می‌دهد و «علوم نور» بر وی عنایت می‌فرماید و علوم نور بر دو قسم است: علوم کشف و علوم برهان.[1]

به عقیده‌ی ابن عربی، دل در اصل فطرت آیینه‌ای است مصفا و روشن، ولی ممکن است بر وی زنگی و کدورتی طاری شود؛ بدین معنی که چون به علم اسباب تعلق گرفت و از خدا به اسباب مشغول شد، این تعلق او به اغیار همچون زنگی است بر رخسار دل که مانع از تجلی حق به سوی وی می‌گردد، در حالی که حضرت الهی پیوسته در تجلی است؛ و چون دل به غیر پرداخت، از قبول تجلی باز می‌ماند.[2] عارف ما نیز مانند استاد خود، ابن عربی، وقتی جوهر دل را مظهر اسرار می‌داند که کاملاً از غیر فارغ باشد و از رنگ صور کائنات پاک گردد. وی به اولاد آدم چنین پند می‌دهد:

ای بره دور و درست آمده — وز کمرش پشت به پشت آمده
پشت وفا بر گهر او مکن — دست جفا در کمر او مکن
حیف بود صورت آدم ترا — معنی شیطان شده همدم ترا
اصل که معنی است چو بگذاشتی — دل بسوی فرع چرا داشتی

---

۱. الفتوحات، ج ۱، ص ۱۵۸.

۲. ر.ک: الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۹۱. حجة الاسلام غزالی نیز معتقد است که کدورت و غبار معاصی صفا و جلای دل را از میان می‌برد و از ظهور حق در وی مانع می‌شود. ر.ک: احیاء علوم الدین، ج ۳، ص ۱۳.

قـــدرشناس گـهر خـویش بـاش / صیرفی سیم و زر خویش بـاش
گر زر خالص شده‌ای خوش تـرا / ور نه چه چاره است ز آتش ترا
آتشی از سـوز طـلب بـر فـروز / هر غش و غلی که بـیابی بسـوز
جوهر دل را ز عرض پـاک کـن / چشم خرد را ز غرض پاک کـن
دامـــن جـان درکش از آلودگـی / نــیست در آلودگـــی آســـودگی
بـند ز تـن بگسـل و آزاده شـو / نقش دوئی دور کن و ساده شـو
زاد مـــــریدان ره آزادگـــیست / شـــیوه‌ی آیـینه‌دلان سـادگیست
ســاده‌دلی بـاش پسـندیده ذات / پــاک ز رنگ صــور کــائنات
تا چو ازین مرحله بیرون شـوی / هـمنفس شـاهد مـوزون شـوی[۱]

وی خطاب به خود کرده گوید:

جامی ازین تـیره‌دلان پـیش بـاش / صـــیقلی آیـــینه خـــویش بـــاش
تا چو بتابی رخ ازیـن تـیره جـای / یوسف غیب تـو شـود رو نـمای[۲]

اگر ابن عربی معتقد بود که علم به اسباب مانند زنگ و غباری است در دل، جامی جمع اسباب را دلیل تفرقه می‌خواند و تا انسان در تـفرقه باشد در مذهب اهل جمع، شرّالناس است:

تفرقه عبارت از آن است که دل را به واسطه‌ی تعلق به امور متعدده پراکنده سازی؛ و جمعیت آن که از همه به مشاهده‌ی واحد پردازی، جمعی گمان بردند که جمعیت در جمع اسباب است، در تفرقه‌ی ابد ماندند و فرقه‌ای به یقین دانستند که جمع اسباب از اسباب تفرقه است، دست از همه افشاندند.

---

۱. هفت اورنگ (تحفة الاحرار)، ص ۳۹۸.
۲. ایضاً، ص ۳۹۹.

مادام که در تـفرقه‌ی وسـواسـی　　　در مذهب اهل جمع شر النـاسی
والله کـه نـه نـاس ولی نسـناسی　　　نسناسی خود ز جهل می‌نشناسی

***

ای سالک ره سخن ز هر بـاب مگـوی　　　جـز راه وصــول رب اربـاب مـپوی
چون علت تـفرقه است اسـباب جـهان　　　جـمعیت دل ز جـمع اسـباب مـجوی[1]

جامی، در محل دیگر، تربیت و پرورش دل را به این نکته خلاصه می‌کند که باید آن را از نظر در غیر بازداشت و از هوا و هوس پاک ساخت و کاملاً به خدا متوجه کرد. به عقیده‌ی او، رهرو را می‌باید که پیوسته ناظر به جناب احدیت باشد و رقم نسیان و نیستی و فنا بـر نـاصیه‌ی جمیع مخلوقات درکشد:

ســر مــقصود را مــراقـبه کـن　　　نــقد اوقــات را مــحاسبه کـن
باش در هر نفس ز اهـل شـعور　　　که به غفلت گذشت یا به حضور
هر چه جز حق ز لوح دل بتراش　　　بگذر از خلق و جمله حق را باش
رخت همت به خـطه جـان کش　　　بـر رخ غـیر، خـطِ نسـیان کش
در هـمه شـغل بـاش واقـف دل　　　تــا نگــردد ز شـغل دل غـافل
دل تــو بــیضه‌ایست نـاسوتی　　　حــــامل شـــاهباز لاهـــوتی
گــر ازو تــربیت نگـیری بـاز　　　آیـــد آن شـاهباز در پــرواز
ور تـو در تـربیت کـنی تـقصیر　　　گــردد از ایــن، آن فسـادپذیر
تربیت چیست آن‌که بی‌گه و گاه　　　داریش از نـظر بــه غـیر نگـاه
بگسلی خویش از هـوا و هـوس　　　روی او در خدای داری و بس[2]

۱. لوائح، ص ۴ ـ ۵.　　۲. هفت اورنگ، ص ۳۲.

باز گوید:

چو پیوند با دوست می‌خواهی ای دل ز چیزی که جز اوست پیوند بگسل
مکن شهپر عرش پرواز خود را درین وحشت آباد، آلوده گل
ترا ذروه اوج عزت نشیمن تو خوش کرده در مرکز خاک منزل
ز آمیزش جسم و آویزش او چنان گشتی از جوهر خویش غافل
که جان را بصد فکرت از تن ندانی زهی فکر قاصر زهی جهل کامل
کمالات وهمی و راحات حسی میان تو و مقصد افتاده حایل[1]

کوتاه سخن آن‌که، جامی به پیروی از ابن عربی و ارباب عرفان بر آن است که چون سالک به تخلیص و تجرید دل نایل آمد و او را از غبار تعلقات و زنگ معقولات و معلومات پاک ساخت و یک روی به سوی استاد ازل روی آورد و لوح دل را با چنان پاکیزگی به دست قدرت او سپرد، در این حال شاهد غیب بی‌پرده در حریم دل او تجلی می‌کند و انوار حقیقت در وی می‌تابد، مظهر حقایق و مطرح اسرار می‌شود، چنان‌که گوید:

عارفان چون با تجرد و تعریت کامل و ستردن دل از تمام تعلقات کونیه و قوانین علمیه و وحدت عزیمت و دوام جمعیت به سوی جناب حق سبحانه روی آوردند و بر این طریقت بدون فترت و پراکندگی خاطر و تشتت عزیمت مواظبت کردند، خداوند نور کاشفی به ایشان عنایت فرماید که در پرتو آن، اشیاء را آن سان که هست می‌بینند و این نور در هنگام ظهور اطواری که ورای عقل است، در باطن عارف

---

۱. دیوان، نسخه‌ی خطی.

ظاهر می‌شود. وجود این طور را نباید مستبعد دانست، چه ورای عقل اطوار بسیار است که شماره‌ی آن را جز خدا کسی نمی‌داند. نسبت عقل به سوی آن نور همچون نسبت وهم است به سوی عقل؛ پس آن‌سان که عقل می‌تواند به صحت و درستی اموری که وهم آن را ادراک نکرده، مثلاً مانند وجود موجودی که نه از عالم خارج و نه در آن داخل باشد، حکم کند همچنان ممکن است آن نور کاشف به صحت آنچه از دایره‌ی ادراک عقل بیرون است، مانند وجود حقیقت مطلق و محیط که در تقید و تعین محصور و مقید نباشد، حکم نماید.[1]

مقصود از این نور کاشف، که عارف می‌تواند در پرتو آن حقایق اشیاء را مشاهده کند و پس از تصفیه‌ی باطن و التجا و توجه کامل به سوی حق، برای او دست می‌دهد، همان علمِ کشفی و ذوقی است که راه عارف را از طریق فیلسوف امتیاز می‌دهد. در نظر ابن عربی، علوم کشفی عبارت است از معارف الهی که برای عارف در هنگام تجلیات حق در مظاهر، حاصل می‌شود.[2] به عبارت دیگر، کشف دانشی است که برای عارف در هنگام توجه کامل به خدا دست می‌دهد و او آن را در ذات خود می‌یابد، این علم قابل شبهه و تردید نیست.[3] قیصری که از شارحان اندیشه‌ی ابن عربی است، در تعریف کشف می‌گوید:

کشف در لغت به معنای رفع حجاب است، چنان‌که گویند «کشف

۱. ر.ک: الدرة الفاخرة، ص ۲۵۵.
۲. ر.ک: الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۱۵۸.
۳. ر.ک: الفتوحات، ج ۱، ص ۳۱۹.

المرأة وجهها»، یعنی زن نقاب از چهره خود برداشت و در اصطلاح عبارت است از اطلاع وجودی یا شهودی از معانی غیبیه و امور حقیقه‌ای که در ماورای حجاب قرار دارند.[۱]

پس تا عارف در رفع حجاب نکوشد، انوار حقیقت و معانی غیبی منکشف نمی‌شود. از بیان گذشته روشن شد که به عقیده‌ی عارف، دل محل علم و تجلی‌گاه انوار حقیقت است و کشف فقط از طریق طهارت و تجرید دل دست می‌دهد.

در اینجا سؤالی پیش می‌آید که آیا رهرو ممکن است مستقلاً و بدون توسل به مرشد کامل و مربی صاحب‌دل به تصفیه‌ی قلب بپردازد؟ پاسخ ارباب معرفت ازین پرسش آن است که سالک را پیر و مرشدی باید تا او را رهبری کند. مولانا جلال‌الدین بلخی درین باب گوید:

پیر را بگزین که بی‌پیر این سفر — هست بس پر آفت و خوف و خطر
پس رهی را که ندیدستی تو هیچ — هین مرو تنها ز رهبر سر مپیچ
هر که او بی‌مرشدی در راه شد — او ز غولان گمره و در چاه شد[۲]

وارث علوم ابن عربی، صدرالدین قونوی، اظهار می‌دارد که طریق کشف و عیان به تصفیه‌ی باطن و التجا به سوی حق بستگی کامل دارد؛ بدین معنا که سالک باید با تجرد تمام و پرداختن دل از تعلقات و علوم و

---

۱. ر.ک: مطلع نصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم، ص ۲۸. سید شریف گوید: «الکشف فی اللغة رفع الحجاب و فی الاصطلاح هو الاطلاع علی ماوراء الحجاب من المعانی الغیبیة و الأمور الحقیقیة وجوداً و شهوداً». ر.ک: التعریفات، ص ۱۲۳. راجع به مکاشفه و انواع آن باید به الفتوحات رجوع کرد.

۲. مثنوی، دفتر اول، ص ۱۴۶.

رسوم، به سوی حق توجه کند و چون در آغاز کار استقلال انسان بدین امر متعذر است، بر وی واجب آمد تا از کاملان طریق حق، که در لجّه‌ی وصول خوض کرده‌اند و در اطلاع و آگاهی بر وی سبقت گرفته‌اند، مانند پیامبران صلوات الله علیهم، که خداوند ایشان را ترجمان امر، اراده، مظاهر علم و عنایت خود قرار داده است و کسانی که در علم حال و مقام از زمره‌ی وارثان کامل آنان است، پیروی و متابعت کند؛ باشد تا که خداوند نور کاشفی بر وی جود و عنایت نماید که در پرتو آن، اشیاء را چنان‌که هست، ببیند آن‌سان که این نور کاشف را به انبیا و اتباع ایشان بخشیده بود.[1] جامی نیز معتقد است که دل در پهلوی صاحبدلان دل شود:

تا نکنی روی به دریادلی — نبوَدت از گوهر دل حاصلی
تا نزنی خیمه به پهلوی پیر — همچو دل از وی نشوی بهره‌گیر
هست دلت بیضه‌ی مرغ نکو — بی‌اثر جنبش و پرش در او
تا کی بجنبش رسد آنگه پرش — زیر پر پیر دهش پرورش
پیر که باشد شه کون و مکان — خواجه‌ی داد و ستد کن فکان
تخت نشانی ز سرافکندگی — تاج سرش خاک در بندگی
تن شده چون موی ز بیم و امید — مو شده از ظلمت هستی سفید
چون مه نو لیک بجهد تمام — پشت دو تا کرده به خدمت قیام
جیب دلش مشرق انوار غیب — نور به کف کرده چو موسی ز جیب
زندگی دل چو مسیح از دمش — سبزی جان چون خضر از مقدمش

---

۱. اعجاز البیان، ص ۲۱.

طلعت او نور سعادت نشان / خلعت او دامن دولت کشان
علم یقین برده به چرخش علم / کشت وی از عین یقین دیده نم
سینه پاکیزه‌اش از کبر و کین / حقه پر گوهر حق الیقین
صحبتش اکسیر مس هر وجود / همتش ایثار کن بحر جود
جامی اگر نقد یقین بایدت / جدی و جهدی به ازین بایدت
پا بکش از هر چه زان گزیر / دامن اقبال چنین پیر گیر[1]

وی در سبحة الابرار صراحتاً پرده از این سرّ برمی‌دارد که انسان نمی‌تواند مستقلاً به تدبیر خرد، دل را تربیت کند تا چراغی فرا راه خویش قرار ندهد و آن چراغِ روشن، پرتو نور دل پیر است:

دل به تدبیر خرد نتوان یافت / بگذر از خود که بخود نتوان یافت
این که در پهلوی چپ می‌بینی / به اگر پهلو ازو در چینی
سال‌ها خون جگر باید خرد / خاک ره کحل بصر باید کرد
بو که از زنده‌دلی یابی بوی / به ره زنده‌دلی آری روی
به چراغی چه شوی روبراه / که کند دو دویت خانه سیاه
چو چراغی که نباشد دودش / رهنما ساز سوی مقصودش
پرتو نور دل پیرست آن / که چو خورشید جهانگیرست آن
دیده بینند از آن نور فراز / هستی خویش در آن نور بباز[2]

سپس جامی داستان عین القضاة همدانی را که تا به «صحبت احمد غزالی نشتافت سر رشته‌ی این کار نیافت» و در ره عشق صاحبدل نشد،

---

۱. هفت اورنگ (تحفة الاحرار)، ص ۳۸۹.
۲. هفت اورنگ، ص ۴۶۰.

در قالب عبارات شیوا چنین آورده است:

مردم دیده‌ی صاحب خردان — بحر دانش همه بین و همدان
بس که در مدرسه‌ها رنج علوم — برد شد حاصل او گنج علوم
لیک از آن گنج بجز رنج ندید — بویی از سرّ حقیقت نشنید
روی همت به صفاکیشان کرد — کسب علم از کتب ایشان کرد
گرچه عمری بسر آن راه سپرد — ره از آن نیز به مقصود نبرد
در ره عشق نشد صاحبدل — گوهر دل نشد او را حاصل
ناگهان نیّر اقبال بتافت — ره سوی احمد غزالی یافت
رشته‌ی عهد به غزالی بست — سر این رشته‌اش افتاد به دست
بود در صحبت او روزی بیست — پس همه عمر به بهرزوی زیست
یافت بینا نظری از رویش — برد روشندلی از پهلویش
وز قفس طایر روحش پر زد — وز بصر نور دلش سر بر زد[۱]

علم لدنی

علومی که در بعضی اوقات بدون اکتساب و تعلم و به کار بردن دلیل در دل پایدار می‌شود، از آن به «الهام» تعبیر کرده‌اند.[۲] به عبارت دیگر، الهام که به خواص اولیا اختصاص دارد علمی است که خداوند از عالم غیب در دل‌های ایشان القا می‌فرماید.

---

۱. هفت اورنگ (سبحة الابرار)، ص ۴۶۱. عین القضاة از رسیدن خود به خدمت احمد غزالی یاد کرده است. ر.ک: (زبدة الحقایق، ص ۶ ـ ۷).
۲. احیاء علوم الدین، ج ۳، ص ۱۸.

و محل این علم، چنان‌که اشارت رفت، قلب است. الهام یکی از اقسام «علم لدنی» است و «علم لدنی علمی است که اهل قرب را به تعلیم الهی و تفهیم ربانی معلوم و مفهوم شود نه به دلایل عقلی و شواهد نقلی».[1] به عقیده‌ی عارفان که در جست‌وجوی چنین علم‌اند، آن‌گاه لوح دل محل الهام و معارف ربانی می‌شود که از تمام نقوش تعلق و اندیشه پاک گردد. مولانا جلال‌الدین بلخی در این باره چنین فرماید:

بر نوشته هیچ بنویسد کسی — یا نهالی کارد اندر مغرسی
کاغذی جوید که آن بنوشته نیست — تخم کارد موضعی که کشته نیست
ای برادر موضع ناکشته باش — کاغذ اسپید نابنوشته باش
تا مشرف گردی از ن و القلم — تا بکارد در تو تخم آن ذوالکرم[2]

اگر ارباب مدرسه از استاد روایت می‌کنند و راویان حدیث از ثقات، قلب عارف از خدا روایت می‌نماید و می‌گوید: «**حدثنی قلبی عن ربی**». گویند در جوار ابویزید مرد فقیه و دانشمندی می‌زیست. روزی آهنگ او کرد و گفت: «ای ابویزید! دانش تو از کی و از کجاست؟» وی گفت: «دانش من از عطا و بخشش خداوند و از الهام اوست».[3] عارف می‌خواهد بلاواسطه از خدا علم گیرد و مستقیماً به منبع الهام اتصال یابد و از آن سرچشمه‌ی فیاض سیراب شود. از انفاس قدسیه‌ی مولانا در بیان این معنی است که:

---

۱. ر.ک: مصباح الهدایة، ص ۷۶. ۲. مثنوی، دفتر پنجم، ص ۴۸۲.
۳. این حکایت را به اختصار از کتاب نقد العلم و العلماء یا تلبیس ابلیس، ص ۳۱۰ نقل کردیم.

عـــلم‌های اهـل دل حـمال‌شان   علم‌های اهـل تـن احـمال‌شان
علم چون بر دل زند یاری شود   علم چون بر تن زند باری شود
گـــفت ایـــزد یـحمل اسـفاره   بار باشد علم کان نـبود ز هـو
علم کان نبود ز هو بـی‌واسـطه   آن نپاید همچو رنگ مـاشطه[1]

به عقیده‌ی عرفا، اگر کسی امّی و بی‌سواد باشد ولی دل را از غیر «او» فارغ سازد، یقیناً مورد عنایت قرار می‌گیرد و خداوند دانش‌های ربانی در قلب وی القا می‌فرماید. ابن عربی اظهار می‌کند که امّی بودن در نظر ما با حفظ قرآن و اخبار نبوی منافات ندارد. یعنی کسی ممکن است قرآن بخواند و حدیث حفظ کند، معذلک امّی باشد، زیرا امی در نظر ما کسی است که از طریق اندیشه و حکم عقلی، در استخراج معانی و اسرار نمی‌پردازد و در علم الهیات به نتایج براهین عقلی توجه ندارد و در احکام شرعیه از راه ادله فقهیه تصرف نمی‌کند. پس آن‌گاه که قلب شرعاً و عقلاً از علم نظری و فکری سالم بود امّی است و قابل فتح الهی؛ چنین قلبی درباره‌ی هر چیزی بدون توقف از «علم لدنی» بهره‌ور می‌شود. قدر این علم را جز پیامبران(ع) و اولیاء، که آن را چشیده‌اند، کسی دیگر نمی‌داند. به واسطه‌ی این علم، عارفْ درستی و نادرستی افکار را می‌شناسد. صاحب علم لدنی که در علوم امی است، همواره در بصیرت و بینایی است و احکامش از خطا برکناره بوده، یعنی پیوسته مصیب است.[2] عارف بلخی راست:

دل ز دانش‌هـا بشسـتند ایـن فـریق   زانکـه ایـن دانش نـدانـد آن طـریق

---

۱. مثنوی، دفتر اول، ص ۱۷۰.   ۲. الفتوحات، ج ۲، ص ۶۳۴.

دانشی باید که اصلش زان سر است — زانکه هر فرعی به اصلش رهبر است
هر پری بر عرض دریا کی پرد — تا لدن علم لدنی پی برد
پس چرا علمی بیاموزی بمرد — کش بباید سینه را زان پاک کرد
چون ملائک گوی لا علم لنا — تا بگیرد دست تو علمتنا
گر درین مکتب ندانی تو هجی — همچو احمد پری از نور حجی[۱]

جامی آنجا که «نادانی» را می‌ستاید و شرح عشقش را طومار طویل‌الذیل می‌داند، شاید مقصودش از آن همین امی بودن و شستن لوح دل از آموختنی‌های مدرسه باشد، زیرا اگر کلام او را بدین معنی حمل نکنیم پیداست که نادانی قابل ستایش نیست و تعریف را نشاید.

این است متن گفتار او:

معلم کیست عشق و کنج خاموشی دبستانش
سبق نادانی و دانا دلم طفل سبق خوانش
ز هر کس ناید این استاد و شاگردی نه هر کوهی
بدخشان باشد و هر لعل پاره‌سنگ رخشانش
زبان جز بی‌زبانی نیست این نادر معلم را
دریغا در همه عالم ندانم کس زبان‌دانش
کجا در جمع نادانان تواند کسب جمعیت
کسی کز فکر دانایی بود خاطر پریشانش
دلی کو ذوق نادانی چشد از دفتر دانش
سواد الوجه فی الدارین یک نقطه ز دیوانش

---

۱. مثنوی، دفتر سوم، ص ۴۳۸.

طـویل الذیـل طـوماریست شـرح عشـق نـادانـی
کـه در عـمـر ابـد نـتوان رسـانیدن بـه پـایانش
تصور کی توان کرد از کسـی تـصدیق ایـن مـعنی
اگر نبود معرف کشـف و حـجت ذوق وجـدانش[1]

روی هم رفته، از آنجا که ارباب تصوف معتقد به طریق کشف هستند، به علوم الهامی توجه کردند و علوم تعلیمی را کنار گذاشته، رهروان را به دراست علم و تحصیل آثار مصنفان و بحث از اقاویل و دلایل تحریص نکردند؛ بلکه گفتند طریق، تقدیم مجاهدت، محو صفات مذمومه، قطع علایق و اقبال با کنه همت به سوی خداست؛ آنگاه که این امور حاصل آید، خداوند متکفل قلب بنده خویش می‌شود و او را بـه انـوار دانش روشن می‌سازد. چون خدا کار دل را به تصرف گیرد، رحـمت بـر وی افاضه شود و روشنی در دل بتابد و سینه فراخی یابد و سرّ ملکوت در وی منکشف گردد و حقایق امور الهی در او تجلی کند؛ انبیا و اولیا که نور در دل‌های‌شان افاضه شد، از طریق تعلیم و دراست و کتابت نبود، بلکه از راه زهد و پارسایی در دنیا، بیزاری از علایق، تفریغ قلب از شواغل دنیا و توجه کامل به خدا بود؛ «**فمن کان لله کان الله له**».[2] مولانا می‌فرماید:

هـیچو آهـن ز آهـنی بیرنگ شـو — در ریـاضت آیـنه‌ی بـی‌زنگ شـو
خویش را صافی کن از اوصاف خویش — تـا ببینی ذات پـاک صـاف خـویش
بـینی انـدر دل عـلوم انـبیا — بـی‌کتاب و بـی‌معید و اوسـتا[3]

---

۱. دیوان جامی، نسخه‌ی خطی.
۲. احیاء علوم الدین، ج ۳، ص ۱۹.
۳. مثنوی، دفتر اول، ص ۱۷۱.

بنابراین، بزرگان مکتب تصوف از کتاب و دفتر تنفّر داشتند و علوم رسمی را مانع طریق می‌دانستند. شیخ ابوسعید ابوالخیر گفته که: «بایزید بسطامی گفت: حق تعالی فرد است او را به تفرید باید جستن، تو او را با مداد و کاغذ جویی کی یابی».[۱] سهل بن عبدالله تستری گوید: «هر دل که با علم سخت گردد از همه دل‌ها سخت‌تر گردد».[۲] وقتی از حبیب عجمی که مرد عامی و امی بود، کرامتی ظاهر شد، حسن بصری که عمری را صرف آموختن علوم کرده بود از وی پرسید: «ای حبیب این به چه یافتی؟» گفت: «بدان که من دل سفید می‌کنم و تو کاغذ سیاه».[۳] اگر بعضی از عارفان در آغاز کار تألیف و تصنیفی پرداخته بودند، چون به حریم حقیقت راه یافتند، دست از همه افشاندند یا آن را دفن کردند و یا به دریا انداختند. گویند احمد بن ابی الحواری کتاب‌هایش را [به] دریا انداخت و گفت: «نیکو دلیلی بودید ولی اشتغال به دلیل بعد از وصول به مطلوب محال است». وی سی سال در طلب حدیث شد، چون درین باب به غایت رسید، کتاب‌ها را برداشت و به سوی دریا شتافت و همه را در آب انداخت و گفت: «ای علم این کار را از جهت اهانت یا استخفاف در حق تو نکردم، لکن تو را می‌جستم تا به تو به پروردگار خود راه یابم. چون به تو بدو راه یافتم، از تو بی‌نیاز شدم».[۴] در آن وقت که ابوسعید ابوالخیر کتاب‌ها در زیر خاک می‌کرد، روی به کتاب‌ها کرد و گفت: «نعم الدلیل انت و الاشتغال بالدلیل بعد الوصول محال».[۵] جامی در

---

۱. اسرار التوحید، ص ۲۰۱.

۲. تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۲۶۰.

۳. تاریخ تصوف در اسلام، ص ۵۰۷.

۴. نقد العلم و العلماء یا تلبیس و ابلیس، ص ۳۱۴.

۵. اسرار التوحید، ص ۳۲.

شرح حال عبدالله بن حاضر آرد:

که وی خال یوسف بن الحسین است از متقدمان مشایخ بوده، از اقران ذوالنون و مه از ذوالنون. یوسف بن الحسین می‌گوید که از مصر می‌آمدم از پیش ذوالنون، روی به ری نهادم. چون به بغداد رسیدم، خال من عبدالله حاضر آنجا بود، می‌خواست به حج رود. نزدیک وی شدم، گفت: از کجا می‌آیی؟ گفتم: از مصر به ری می‌روم، می‌خواهم که مرا وصیتی کنی. گفت: نپذیری. گفتم: شاید که پذیرم. گفت: دانم که نپذیری. گفتم: بود که پذیرم. گفت: چون شب درآید برو و کتب خویش و هر چه از ذوالنون نوشته‌ای، در دجله انداز.[1]

خلاصه آن که عرفا علوم رسمی را در طریق معرفت ناقص می‌شمارند و حیات دل را در بی‌خودی می‌دانند، چنان که جامی فرماید:

دل شود زنده ز بی‌خویشتنی　　نه ز پر علمی و بسیار فنی
به اگر حاصل خود را سوزی　　که به تحصیل چراغ افروزی
ره به بی‌خویشتنی آوردن　　بهتر از دود چراغت خوردن
گر تو از خود ننشینی به فراغ　　روشنایی ندهد دود چراغ[2]

عارف ما عقیده دارد که «گنج علوم» حاصلی جز رنج ندارد و عارف را به سرّ حقیقت آشنا نمی‌سازد، پس نباید کمال را در زاویه‌ی مدرسه جست‌وجو کرد زیرا قیل و قال آن موجب فریب و وسوسه است:

ای دل طلب کمال در مدرسه چند　　تکمیل اصول و حکمت و هندسه چند

---

۱. نفحات الانس، ص ۹۸ ـ ۹۹.　　۲. هفت اورنگ، ص ۴۹۰.

هر فکـر کـه جـز خـدا وسـوسه است شرمی ز خدا بدار این وسـوسه چـند[۱]

وقتی خوانندگان ما که کمال را در مدرسه و آموختن عـلم مـنحصر می‌دانند و فی الواقع از جهتی درین عقیده خود مصیب هستند، بدینجا برسند، درباره‌ی عارف روشن‌ضمیری همچون جامی که طلب کمال را در زاویه‌ی مدرسه نمی‌داند، بدگمان خواهند شد و خواهند گـفت کـه چنین شخص شایسته‌ی تجلیل نیست. پس برای دفع سؤال مقدر لازم است که عقیده‌ی جامی را در این باب مورد توجه قرار دهیم تا روشن شود که مراد او از کمال چیست؟ و چرا آموختنی‌های مدرسه راه وصول آن نیست؟

مقصود عارف ما از کمال، معرفت حق سبحانه و تـعالی و حـقایق اشیاء است و راه این معرفت یا طـریق نـظر و اسـتدلال است و عـلوم فلسفی از همین جهت در جست‌وجوی معرفت حقیقت می‌پردازد یـا طریق تصفیه‌ی باطن و تخلیص قلب است. جامی عقیده دارد که همین طریق دوم سالک را به مقصود می‌رساند و به تعبیر دیگر، مـوصل الی المطلوب است. و این راه را نمی‌توان در محیط مدرسه یافت؛ از این رو فرمود: «ای دل طلب کمال در مدرسه چند». اما علوم دیگر که متکفل بیان حقیقت اشیاء نیست، از قبیل علوم ادبیه، در نظر جامی تحصیل آن به حدّ ضرورت بر هر خردمندی لازم و بـایسته است و طـالب پس از تحصیل آن متوجه پاکی و طهارت دل گردد و خانه را از اغیار خلوت کند تا مظهر اسرار و مطرح انوار شود. دلیل ما بر این مدعا گفتار خود جامی

---

۱. لوائح.

است. وی فرزند خود ضیاءالدین یوسف را چنین وصیت فرماید:

ای نهال چمن جان و دلم / غنچه باغچه‌ی آب و گلم
در هنر کوش که زر چیزی نیست / گنج زر پیش هنر چیزی نیست
هنری نه که دهد گنج و زرت / هنری از دل و جان رنج برت
وان هنر نیست نصیب همه کس / بهره زنده‌دلان آمد و بس
چون کنی در هنرآموزی روی / اول از خوان ادب روزی جوی
فال فرخندگی از مصحف گیر / مصحف نورفشان بر کف گیر
جو ادیبی به قرائت کامل / لفظش از حسن ادا راحت دل
وحی را کان بتو واصل شده است / زو چنان گیر که واصل شده است
زان زلالت چو زبان تر گردد / یاد گیر آنچه مسیر گردد
بعد از آن پشت به عادات و رسوم / روی جهد آر به تحصیل علوم
حفظ کن مختصری در هر فن / گیر خوشبو گلی از هر گلشن
هر سبق را که نهی پیش نظر / تا ندانی ز سر آن مگذر
علم دارد طرق گوناگون / مرو از حد ضرورت بیرون
عمر، کم؛ فضل و ادب بسیار است / کسب آن کن که ترا ناچار است
در ره عشق به میزان قبول / مرد بی‌فضل و ادب هست فضول
ور کنی روی سوی خطه خط / بایدت در ره آن سیر وسط
خط که از شائبه‌ی حسن تهی‌ست / بهره‌ی کاغذ ازو رو سیهی‌ست
می نگویم سخن شعر و فنش / که خمش باد زبان از سخنش
گر شود بحر مکن لب تر ازو / ور شود کان مطلب گوهر ازو
رقم دل مکن این هندسه را / ره بخاطر مده این وسوسه را
دل که باشد حرم خاص خدای / حیف باشد که شود وسوسه جای

در جوانی کم، بی‌دردی گیر | **راه مردی و جوانمردی گیر**
ره که باشد به جوانی سپری | **گر به پیری فکنی رنج بری**
به ره خدمت درویشان پوی | **کحل بینش ز در ایشان جوی**
چون ترا بخت رساند به کسی | **که ترا از تو رهاند نفسی**
دست در دامنش آویز و بکش | **دامن از صحبت هر ناخوش خوش**
ورنه در کسوت یکتایی باش | **ساکن کلبه‌ی تنهایی باش**
رخت آن کلبه کن از ترس خدای | **بنشین امن ز ترس دو سرای**
بند بر خلق در گفت شنو | **قایل و سامع خود هم خود شو**[1]

در این وصیت، به روشنی می‌بینیم که عارف ما مرد بی‌فضل و ادب را «فضول» می‌خواند و فرزند را به تحصیل دانش و هنر تحریص می‌کند، اما آن هنری که بهره‌ی زنده‌دلان است و بس و همه کس را از آن نصیبی نیست و چنین هنری فقط در «کسوت یکتایی» و «کلبه‌ی تنهایی» و «گوشه‌ی خلوت» به دست می‌آید. به عقیده‌ی جامی، دانش را باید از کتاب و در مدرسه آموخت و «بینش» را در خدمت درویشان و محضر صاحبدلان جست‌وجو کرد. در مدرسه باید رفت، اما در آن نباید پایید و از آنجا به سوی کعبه شد یا میکده.

از مدرسه به کعبه روم یا به میکده | **ای پیر ره بگوی طریق صواب چیست**[2]

وی در وصیت دیگری که دلبند خود را مخاطب ساخته، علم را تاج سر هنرها می‌خواند و فرزند را پس از تشویق به تحصیل دانش به

۱. هفت اورنگ (سبحة الابرار)، ص ۵۶۵.
۲. دیوان جامی، ص ۱۰۳.

عمارت‌گری دل و دریافت بینش تحریص می‌فرماید:

تـاج سـر جـمله هـنرهاست عـلم / قـفل‌گشای هـمه درهـاست عـلم
در طـلب عـمل کـمر چست کـن / دست ز اشـغال دگـر سست کـن
با تـو پس از عـلم چگـویم سـخن / علم چو آید به تو گـوید چـه کـن
عـلم کـثیر آمـد و عـمرت قـصیر / آنچه ضروریست بدان شـغل گـیر
هر چه ضروریست چو حاصل کنی / بـه کـه عـمارت‌گری دل کـنی
آنست عـمارت‌گری دل کـه دل / واکشـی از کشمکش آب و گـل
پای بدامن کشی و سـر بـه جـیب / تن به شهادت دهی و جان به غیب
یـاد خـدا پـردگی هش کـنی / هر چه به جز اوست فرامش کنی[1]

ابن عربی عقیده دارد هر کسی در جست‌وجوی علم شد، از ادراک و معرفت حق ناتوان است؛ از این رو، اهل الله گفتند: «علم حجاب است». مقصود این فرقه از آن علم، علم فکری و نظری است که مرد عاقل از نظر و اندیشه‌ی خود درباره‌ی خداوند به دست آورده است.[2] جامی نیز این گونه دانش و کتابی را که بر آن مشتمل باشد حجاب می‌داند و می‌گوید:

ای عـلم عـلم بـرافـراخـته / چون عـلم از عـلم سـرافـراخـته
خـویشتن از عـلم، عـلم سـاختی / چون عـمل آمـد عـلم انـداخـتی
دعـوی دانش کـنی از جـاهلی / حاصل تـحصیل تـو بـی‌حاصلی
جـمع کـتب از سـره و نـاسره / کرده چو خشتست بگردت خره
آن خره کن رخنه که از چار حد / بسـته مـیان تـو و مـقصود سـد
هر ورقی زان کتب آمد حـجاب / زان حجب توی به تو رخ بـتاب

---

۱. هفت اورنگ، ص ۴۴۱.
۲. الفتوحات المکیة، ج ۴، ص ۳۸.

تـا بـبری از هـمه فـردا سبق　　　زان کتب امـروز بگـردان ورق[1]

در نظر جامی، فضلی که انسان را از شناخت «فضل مفضل» باز دارد، از آن چه خیزد؟

کنی کسب فضل و هنر تا فضولی　　　تو را از فـضولی نـهد نـام فـاضل
چه خیزد ز فضلی که محروم دارد　　　تـو را از شـناسایی فـضل مـفضل
اصول و فـروعت مسلم شـد امـا　　　نگشتی به اصل خود از فرع و اصل
نشد کارگر در تو از فـرط غـفلت　　　حـدیث اواخـر کـلام اوایـل
به نیروی همت بزن دست و پـایی　　　به هم در شکن دام و بند شواغل[2]

جامی معتقد است که مرد راه باید حجاب‌ها را از میان بـردارد نـه اینکه کتاب گرد آرد:

در رفع حجب کوش نه در جمع کتب　　　کز جمع کتب نمی‌شود رفـع حـجب
در طی کتب کجا بـود نشئه‌ی حب　　　طی کن هـمه را وَعُـدْ الی الله وَتُبْ[3]

وی کتاب را سبب استتار نور کشف و شهود می‌داند و گوید:

خدمت مولوی چـه صبح و چـه شام　　　دارد انـدر کـتابخانه مـقام
مـتعلق دلش بـه هـر ورقـی　　　در خـیالش ز هـر ورق سـبقی
نـه شـبش را فـروغی از «مـصباح»　　　نـه دلش را گشـادی ار «مـفتاح»
نـه بـه جـانش طـوالع انـوار　　　تـافته از مـطالع اسـرار
کـرده «کشـاف» بـر دلش مسـتور　　　نـور کشـف و شـهود و ذوق حـضور
گـرد خـانه کـتاب‌های سـره　　　از خـری هـمچو خشت کـرده خـره
سـوی هـر خشت از آن کـه رو کـرده　　　در فـیضی بـه رخ بـر آورده

---

۱. هفت اورنگ، ص ۴۲.　　۲. دیوان جامی، نسخه‌ی خطی.
۳. لوائح، ص ۲۲.

صد مجلّد کتاب بنهاده — در عذاب مخلد افتاده
از مجلد ندیده غیر از پوست — پی نبرده به مغزها که دروست
پوست آمد نصیب اهل حجاب — مغزها بهره اولوالالباب[1]

کوتاه سخن آن که:

سرّ عشق از کتاب نتوان یافت — رفت عقل از حریم خلوت دل[2]

این بود عقیده‌ی جامی در باب علوم رسمی و کتاب‌هایی که از آن گفت‌وگو می‌کند.

قلمرو دل

به عقیده‌ی عارفان، قلمرو دل بسیار وسیع و به غایت پهناور است، تا آنجا که خداوند در وی همی گنجد چه رسد به عالم و آنچه که در عالم است. ارباب قلوب، در اثبات این معنی، بدین حدیث قدسی استناد کرده‌اند: **قال الله تعالی ما وسعنی ارضی و لا سمائی ولکن وسعنی قلب عبدی المؤمن.**[3] آن دلی که وصفش این است، فقط دل عارف است نه هر دل.

---

۱. هفت اورنگ، ص ۶۰. ۲. دیوان، نسخه خطی.

۳. ر.ک: تعلیقات دکتر ابوالعلاء عفیفی. غزالی حدیث را چنین آورده است: «قال الله تعالی لم یسعنی ارض و لا سمائی و وسعنی قلب عبدی المؤمن اللین الوادع». زین‌الدین ابوالفضل عبدالرحیم العراقی که اخبار و احادیث احیا را از لحاظ سند تخریج کرده، در قسمت این حدیث گوید: «لم أر له اصلاً» ر.ک: (احیاء علوم الدین، ۳ ـ ۱۵). جامی حدیث مورد نظر را بدین‌سان شرح داده است: «گنجایش ندارد مرا از حیث مرتبت جمعی و تفصیلی، زمین من یعنی اجسام سفلیه و نه آسمان من یعنی ارواح علویه، لکن دل بنده‌ی مؤمن از هر دو حیث که عبارت از مرتبت جمعی و

چنان که ابن عربی گوید:

باید دانست که دل یعنی دل عارف به «الله»، که از رحمت خداست، وسیع‌تر از رحمت اوست؛ زیرا این دل گنجایش حق جل جلاله را دارد و رحمتش گنجایش او را ندارد.[۱]

جامی در شرح عبارت ابن عربی آرد که:

مراد از دل عارف به «الله» آن دلی است که عارف باشد بدین اسم، زیرا صاحبدل در اصطلاح این طایفه فقط آن کسی است که عارف به اسم «الله» باشد، چه این اسم دارای احدیت جمع جمیع اسمای الهی است. پس کسی که عارف به «الله» نیست، اعم از آن که اصلاً عارف نباشد یا به بعضی از اسمای مخصوص خداوند عارف هست نه به بعضی دیگر، دل او را دل نخوانند جز به مجاز؛ این دل آن سعتی را که مذکور افتاد، فاقد است.[۲]

وی درباره‌ی معنی و جامعیت اسم «الله» گوید:

هر تعین که گشت لایق ذات	**هست معدود در عداد صفات**
ذات با هر تعینی تنها	**اسمی آمد ز جمله‌ی اسما**
ور بود با تعینات تمام	**اسم جامع همی نهندش نام**
لفظ الله و صورت کامل	**اسم این اسم دان ازین مگسل**[۳]

☜ تفصیلی است، مرا در خود می‌گنجاند؛ زیرا این دل با من، در من، به سبب من و برای من به حسب تقلب شؤون، دگرگون می‌شود.» (ر.ک: نقد النصوص، ص ۸۷).

۱. ر.ک: فصوص الحکم، ص ۱۱۹. اصل عبارت چنین است: «اعلم ان القلب اعنی قلب العارف بالله هو من رحمة الله و هو اوسع منها فانه وسع الحق و رحمته لاتسعه».

۲. شرح فصوص، ص ۱۵۵.

۳. هفت اورنگ، ص ۸۲.

ابن عربی اظهار می‌کند که دل عارف در سعت و اطلاق چنان است که ابویزید بسطامی گفته: «لوان العرش و ما حواه مائة الف الف مرة فی زاویة من زوایا قلب العارف مااحسّ به».[۱] عراقی عبارت بسطامی را بدین‌سان به فارسی آورده: «اگر عرش صد بار و صد هزار بار چند عرش و هر چه در اوست درگوشه‌ی دل عارف نهند، عارف از آن خبر نیابد».[۲] و جنید را در بیان این معنی است که: «ان المحدث اذا قرن بالقدیم لم یبق له اثر...».[۳] یعنی: موجود حادث متناهی چون در دل عارف با قدیمی که در تجلیات خود نامتناهی است قرین شود، او را اثری باقی نماند، بلکه عین او مضمحل و ناچیزگردد چه رسد به اثرش.[۴] جامی در معنای قول جنید آرد:

آنجاکه آفتاب قدیم نور افشاند، از سایه‌ی محدث هیچ اثر باقی نماند و شک نیست که چنین دل مطرح انوار قدم است و جرم عرش و مادون عرش نسبت به وی در حکم عدم است.[۵]

به عقیده‌ی ابن عربی، دل عارف در فراخی و تنگی تابع تجلی الهی در صور مختلفه است. پس هرگاه تجلی حق سبحانه و تعالی در صوری که در فراخی و تنگی مختلف است، متنوع باشد، لابد دل به حسب صورتی که مورد تجلی قرارگرفته فراخ و تنگ می‌گردد؛ یعنی اگر در آن صورت سعتی باشد دل نیز به اندازه‌ی آن وسیع می‌شود و اگر تنگ باشد قلب هم به حسب آن تنگ می‌گردد؛ زیرا دل از صورتی که در آن تجلی

---

۱. فصوص الحکم، ص ۱۲۰.
۲. اشعة اللمعات.
۳. فصوص، ص ۱۲۰.
۴. شرح جامی، ص ۱۵۷.
۵. اشعة اللمعات، نسخه‌ی خطی.

واقع شده بیشتر نیست، چه دل عارف و انسان کامل به منزله‌ی محل نگین انگشتری است. پس آن‌سان که محل نگین از خود نگین زیادتی ندارد، بلکه در بزرگی و کوچکی به اندازه‌ی آن است و اگر شکل نگین کروی، مربع، مسدس، مثمن، و جز آن باشد، محل نگین نیز در شکل همانند آن است. همچنان قلب عارف از صورتی که در آن تجلی رخ داده بیشتر نیست و کاملاً بر آن منطبق است و در فراخی و تنگی به اندازه‌ی آن است.[1] از نگاه ابن عربی، قلب بر یک حال باقی نمی‌ماند و پیوسته در تقلب است و در اثر تقلب تجلیات از حالی به حالی دیگر با سرعت هر چه تمام‌تر منتقل می‌شود. از این رو، شارع اسلام فرمود: «**ان قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن یقلبه کیف یشاء**»؛[2] یعنی دل مؤمن در میان دو انگشت رحمان است، هر طور بخواهد او را منقلب می‌گرداند. «او در دل و دل در قبضه‌ی او».

جمهور صوفیه عقیده دارند که حق در دل هر بنده‌ای به حسب استعداد آن دل تجلی می‌کند، اما ابن عربی در اینجا با قوم مخالفت کرده و بر آن است که دل عارف در هر لحظه به رنگ صورتی که در آن حق تجلی فرموده، متلون می‌شود.[3] تفاوت این دو عقیده، به تعبیر جامی، آن

---

۱. فصوص الحکم، ص ۱۲۰ و شرح جامی، ص ۱۵۸.
۲. الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۲۸۹. جامی در (لوامع، ص ۲۶) این حدیث را چنین آورده است: «قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن». عبارت حدیث را، فخرالدین رازی به روایت قشیری این گونه نقل کرده است: «القلوب بین اصبعین من اصابع الله تعالی یقلبها کیف یشاء» (ر.ک: اساس التقدیس، ص ۱۶۵).
۳. فصوص الحکم، ص ۱۲۰.

است که به عقیده‌ی نخست، تجلی تابع بنده است و به عقیده‌ی دوم، بنده تابع تجلی است. به عبارت دیگر، نظر نخستین می‌رساند که حق به مقتضای استعداد دل تجلی می‌فرماید و دل آن تجلی را به همان قسم می‌بیند یا ادراک می‌کند، اما عقیده‌ی دوم حاکی است که دل همچون آیینه‌ای است که صور تمام موجودات در آن منعکس می‌شود و دل عارف آن صور را درک می‌نماید و به شکل و رنگ آن صور متشکل و متلون و به قدر آن تنگ و فراخ می‌شود.[1] عراقی در باب دگرگونی قلب عبارت دل‌انگیزی دارد که ذکرش با اختصار برای توضیح مقصود ابن عربی در اینجا مناسب می‌نماید. وی گوید[2]:

محبوب در هر آیینه‌ی هر لحظه روی دگر نماید، هر دم به صورت دیگر برآید زیراکه صورت به حکم آیینه، هر دم دگرگون می‌شود و آیینه‌ی هر نفس به حسب احوال دگرگون می‌گردد (زیراکه تجلی به هر صورتی متجلی له را استعداد دیگری می‌بخشد و هر استعدادی تقاضای صورت دیگر، مغایر صورت پیش‌تر می‌کند. پس لایزال استعدادات در فزایش است و صور به حسب آن در نمایش). دانی که برین شهود (یعنی این معنی که محبوب در هر آیینه هر لحظه روی دیگر نماید) کی را اطلاع دهند لمن کان له قلب (یعنی آن راکه صاحبدل شده باشد) و به تقلب دل خود را احوال تقلب او (یعنی تقلب حق را سبحانه) در صور مطالعه داند کرد و از آن مطالعه فهم

---

۱. تعلیقات، ص ۱۴۶.

۲. در خلال عبارت عراقی، هر جا لازم ببینیم شرح جامی را می‌آوریم و برای امتیاز از متن، عبارات او را در میان قوس قرار می‌دهیم.

تواند کرد که مصطفی(ص) چرا فرمود که: من عرف نفسه (ای قلبه یتقلب فی احوال و افادة کلِ حال له استعداداً خاصاً لصورة خاصة من صور تجلیات)،[1] فقد عرف ربّه (بتلک الصور). و جنید رضی الله عنه به هر چه گفت لون الماء لون انائه (یعنی آب را فی حد ذاته هیچ‌گونه رنگی نیست، رنگی که در وی نموده می‌شود رنگ آن ظرفی است که آب در وی است؛ اگر آن ظرف سبز است آب سبز می‌نماید و اگر سرخ سرخ و اگر زرد زرد. همچنین تجلی حق سبحانه مطلق و وجدانی است و درو هیچ نوع تقید و خصوصیتی نیست مگر به حسب استعدادات قوابل و مظاهر؛ می‌گوید (یعنی جنید رضی الله عنه) صورت به حکم اختلاف آیینه، هر دم به صورت دیگر مبدل شود، چنان‌که دل به حسب تنوع احوال مبدل می‌گردد. (تا اینجا سخن در تبدل صور تجلیات و تنوع احوال دل بود، پس می‌خواهد که تنبیه کند بر آن که تقلب دل در احوال به سبب تقلب حق است سبحانه در شؤون و افعال لاجرم می‌گوید) در خبر است که حضرت مصطفی(ص) فرمود: «**مثل القلب کریشة فی فلاة تقلبها الریاح ظهر البطن**».[2] (یعنی مَثَل دل آدمیزاد چون پری است که باد آن را در بیابان به دست تصرف

---

۱. درین عبارت عربی که در میان قوسین گرفته شده، توجه فرمایید که چگونه جامی آن حدیث را مطابق با مشرب ابن عربی تغییر کرده است.

۲. این حدیث را به این عبارت نیز آورده‌اند: «مثل القلب کریشة فی فلاة یقلبها الریاح کیف یشاء». عارف بلخی در بیان این حدیث گوید:

در حدیث آمد که دل همچون پریست　　در بیابانی اسیر صرصریست.

ر.ک: مرآة المثنوی، ص ۹۲۷.

خود گرفته، از رو به پشت و از پشت به رو برمی‌گرداند). اصل این ریاح (که گرداننده‌ی دل است) آن ریح تواند بود که مصطفی(ص) (از آن به نفس الرحمن تعبیر کرد آنجا که) فرمود: «**لا تسبوا الریاح فانها من نفس الرحمن**». اگر خواهی که از نفحات این نفس بویی به مشام تو رسد در کارستان «**کل یوم هو فی شأن**» نظار شو تا عیان بینی که تنوع در احوال از تنوع اوست در شؤون و افعال، پس معلوم کنی که «**لون الماء لون انائه**»؛ یعنی درین محل که بدانی که تنوع تو در احوال از تنوع (اوست در شؤون و افعال) همان رنگ دارد که «**لون المحب لون محبوبه**»، زیرا که چون احوال دل تابع تجلی حق سبحانه باشد به شؤون و افعال، پس دل به منزله‌ی آب باشد و صور تجلی به منزله‌ی اناء. پس به این اعتبار معنی لون الماء لون انائه همان معنی لون المحب لون محبوبه باشد. جامی، پس از ذکر این مطلب، چنین به شرح خود ادامه داده است و حاصل این سخنان آن است که حضرت حق را سبحانه نسبت به دل صاحب تجلی دو نوع تجلی واقع است: یکی آن است که دل به حسب آن منقلب است در احوال؛ پس اینجا دل تابع تجلی است و تجلی متبوع و بر این تقدیر لون الماء لون انائه به معنی لون المحب لون محبوبه باشد و دیگر تجلی است که مترتب بر استعداد دل است به حسب تقلب در احوال و اینجا تجلی تابع دل است و دل متبوع؛ و بر این تقدیر لون الماء لون انائه یعنی لون المحبوب لون محب باشد...[1]

۱. اشعة اللمعات، نسخه‌ی خطی.

باید گفت که مطلب بالا مقتبس از کلام ابن عربی است، چه او در فتوحات آورده که جام عشق و محبت دل عاشق است نه عقل و حواس او، زیرا دل از حالی به حالی منقلب می‌شود چنان‌که محبوب درباره‌ی خود فرمود: «**کل یوم هو فی شأن**».[1] پس آن‌سان که محبوب در افعال و شؤون خود تنوع دارد، محب نیز در حبّ خود متنوع است همچون جام صاف و سفید که در اثر دگرگونی مایعی که در آن می‌ریزند، دگرگون می‌شود. از این رو، لون عاشق لون معشوق اوست؛ این دگرگونی و تحول خاصه‌ی دل است، زیرا عقل و حس از عالم تقیدند.[2]

در نظر ابن عربی، دل در اثر تجلیات الهی پیوسته در تحول است و از سوی دیگر، صور تجلی نامتناهی است و در حدّ و نهایتی متوقف نمی‌شود. بنابراین، علم عارف به خدا نیز نامتناهی است و به حدی باز نمی‌ایستد، بلکه عارف در هر زمانی می‌خواهد که علم و معرفت او درباره‌ی خداوند زیاد و بیشتر گردد و می‌گوید: «**ربّ زدنی علماً**».[3] پس امر از هر دو طرف، هم از جانب حق و هم از جانب عبد، نامتناهی است؛ یعنی طلب از طرف بنده و تجلی از طرف حق بی‌نهایت ادامه دارد، زیرا عارف وقتی مرتبتی از علم را حاصل کرد، برای قبول و حصول مرتبه‌ی بالاتر آماده می‌شود.[4] از این رو، به عقیده‌ی ابن عربی، چون معلم عارفانِ صاحبدلْ خداست، لذا تعلیمش به حدّی متوقف نمی‌شود و به

---

۱. الرحمن، آیه ۲۹. ۲. الفتوحات، ج ۲، ص ۱۱۴.
۳. طه، آیه ۱۱۸.
۴. فصوص الحکم، ص ۱۲۱ و شرح جامی، ص ۱۵۹.

همین جهت، باب گفت‌وگو و اظهار از حقایق اشیاء نیز نامتناهی است و مقید به حدّی نخواهد بود.[۱] عراقی و جامی درباره‌ی عدم تناهی تجلی و علم عارف گوید:

چون تجلیات را نهایت نیست و هر تجلی مستلزم علمی است (مر عبد تجلی له را به حق متجلی)، پس علم او را نهایت نباشد، لاجرم مخاطب می‌گردد بلسان الحال و المقال بعد از حصول هر علمی به امر «قل ربّ زدنی علماً.»[۲]

پس از بیان سابق معلوم شد که صاحبدلان، قلمرو دل را بسیار وسیع و پهناور می‌دانند، تا آنجاکه خداوند در وی همی گنجد. اکنون باید بدین امر توجه کرد که چگونه و به چه معنی قلب عارف، حق جل جلاله را در خود می‌گنجاند؟ درین مسأله، صوفیان که مشارب مختلف دارند، با اختلاف سخن گفته‌اند: پیروان سنت از فرقه‌ی صوفیه برآنند دل مؤمنی که در ایمان خود صادق است، آنگاه‌که با حق پیوند یابد هیچ چیزی را جز حق در خود نمی‌گنجاند، زیرا وی از ماسوا به حق پرداخته و فقط درباره‌ی حق تفکر می‌کند و چیزی جز حق نمی‌بیند، از خود و از تمام ماسوی فانی و بحق باقی است؛ اما صوفیه‌ی وحدت‌الوجودی، احتوای دل عارف را بر حق به یکی از دو معنای زیر توجیه کرده‌اند:

نخست آن‌که، قلب عارف حق را در تمام مرایا مشاهده می‌کند، او را در تمام اشیاء می‌بیند، وی را در هر صورتی از صور عقاید پرستش می‌نماید؛ در این صورت می‌توان گفت که دل او هیولای تمام عقاید

---

۱. الفتوحات، ج ۲، ص ۱۳۹. ۲. اشعة اللمعات، لمعه‌ی هفدهم.

گشته، پس این دل محتوی بر حق است، بدین معنی که صور کلیه‌ی عقایدی را که درباره‌ی حق اظهار یافته در خود جمع کرده است و در بیان این معنی ابن عربی راست که:

عقد الخلایق فی الاله عقائداً　　　وانا اعتقدت جمیع ما عقدوه

دوم آن‌که، عارف که عبارت است از انسان کامل، تمام صفات وجود را در خویش جمع کرده است و بدین جهت، صورت کاملی است از حق؛ چون دل عارف به مثابه‌ی آیینه‌ای است که در آنْ وجود او، که صورت کوچکی از وجود حق است، منعکس می‌شود. از این رو، وی حق را در آیینه‌ی دل خود می‌بیند و این است معنای احتوای دل عارف بر حق.[1]

عراقی درباره‌ی سعت دل گوید:

عاشق را دلی است منزه از تعیین که مخیم قباب عزت است و مجتمع بحر غیب و شهادت و این دل را همتی است که اگر به ساغر دریا هزار باده کشد، هنوز همت او باده‌ی دیگر کشد.[2]

لاجرم سعت او به مثابه‌ای است که آنکه در همه عالم نگنجد، بلکه جمله عالم در قبضه‌ی او ناپدید بود، سراپرده‌ی فردانیت در ساحت وحدانیت او زند، بارگاه سلطنت آنجا سازد و کار آنجا پردازد و حل و عقد، قبض و بسط، تلوین و تکوین همه آنجا ظاهر گرداند...

---

۱. تعلیقات عفیفی، ص ۱۴۱ ـ ۱۴۲.

۲. هکذا فی الاصل. ناسخ در حاشیه، این بیت را چنین آورده:

اگر به ساغر دریا هزاره باده کشد　　　هنوز همت او باده‌ی دگر طلبد

گرچه در زلف تست جای دلم		در میان دل حزین منی
تا بدانی که از لطافت خویش		هم تو در بند زلف خویشتنی[1]

جامی حدود قلمرو دل را چنین شرح می‌دهد:

گلبن جان را که به گل کاشتند		آرزوی غنچه‌ی دل داشتند
چون ز گل آن گلبن تر سر کشید		غنچه نورسته‌ی دل بر دمید
درج در آن غنچه چو اوراق گل		هر چه در آفاق چه جزو چه کل
حسن بستان آیت تفضیل او		کون و مکان دفتر تفصیل او
چرخ فلک آنچه بود در خمش		و آنچه خرد نام نهد عالمش
در سعت دایره‌ی دل گم است		آن همه چون قطره و دل قلزمست
آن‌که خدای همه گنجد درو		این همه پیداست چه سنجد درو[2]

و نیز در بیان سعت دایره‌ی دل گوید:

گلبن جان چو نشاندند به گل		بود مقصود از آن غنچه‌ی دل
غنچه‌ی دل چو شگفتن گیرد		در وی آفاق نهفتن گیرد
عالم و عالمیان در وی گم		همچو یک قطره‌ی نم در قلزم
چرخ یک غنچه ز بستان دل است		نطق یک نغمه ز دستان دل است
عنصر نار ز باغش وردی		توده خاک ز راهش گردی
یک نفس‌وار هوا از سحرش		هفت دریا صدف یک گهرش
نه فلک پیش درش دهلیزی		پیش چیزیش جهان ناچیزی
زیب دست ادبش خاتم دین		آسمانی کتبش نقش نگین
گنج پنهان ازل را گنجور		نشر احسان ابد را منشور

---

۱. اشعة اللمعات، لمعه‌ی بیستم.
۲. هفت اورنگ، ص ۳۸۸.

مـــــیوه‌زار کــــرمش نـــامقطوع   **مـــــیوه‌خوار حــــرمش نـــاممنوع**
کـوی او دسـتخوش مـا و تـو نـیست   **رشـته‌اش مـهره‌کش مـا و تـو نـیست**
اوست چـون بـاد صـبا مـا چـو غـبار   **اوست چـون ابـر چـمن مـا چـو بـهار**
هست ازو بــخشش و بــخشایش مـا   **هست ازو کــــاهش و افــزایش مــا**
تن به جان زنده و جـان زنـده بـه دل   **نـیست هـر جـانور ارزنـده بـه دل**
زنــده بـودن بـه دل از مـحرمی است   **ایــــن هــنر خــاصیت آدمــی است**
بــی‌دل و زنــده چـه مـردار چـه تـو   **زین شرف مانده چـه دیـوار چـه تـو**[1]

این دو بیت از انفاس قدسیه‌ی مـولانا در بـیان ایـن مـعنی ذکـرش مناسب افتاد:

تو همی گویی مرا دل نـیز هست   **دل فراز عرش باشد نه به پست**
آن دلی کز آسمان‌ها بـرتر است   **آن دل ابـدال یـا پـیغمبر است**[2]

ناگفته نباید گذشت، علوم عارف که از آن به علوم کشفیه و ذوقـیه تعبیر می‌کنند مختلف است[3]، چنان که ابن عربی گوید:

---

۱. هفت اورنگ، ص ۴۵۹ ـ ۴۶۰.   ۲. مرآة المثنوی، ص ۶۴۶.
۳. ذوق در اصطلاح عارفانْ اول درجات شهود حق است، بحق، بـه انـدک زمـانی، هم چون برق. و اگر ساعتی موقوف ماند به وسط مقام شهود رسـد (ر.ک: کشـاف اصطلاحات الفنون، ج ۱، ص ۵۱۴ـ اصطلاحات صوفیه). ابن عربی اظهار می‌دارد که ذوق در نزد قوم، آغاز مبادی تجلی است و آن حالی است که به طور ناگهانی در دل عارف رخ می‌دهد (ر.ک: الفتوحات، ج ۲، ص ۵۴۸). سید شریف می‌گوید: «ذوق در معرفت خدا عبارت است از نور عرفانی که حق، به سبب تجلی خود، آن را در دل اولیای خویش قذف می‌کند. ایشان در پـرتو ایـن نـور در مـیان حـق و بـاطل فـرق می‌نهند، بی‌آن که آن را از کتاب یا کس دیگر نقل کنند» (تعریفات، ص ۷۳). اما، مراد
☜

باید دانست علوم الهیه (که از حضرت الهی افاضه می‌شود، اعم از آن که متعلق آن حق و خلق باشد یا ذات خداوند و صفات و افعال او) ذوقیه (یعنی کشفیه‌ی وجدانیه نه کسبیه‌ی برهانیه) که برای اهل الله (در اثر تعریت کامل و تفریغ دل از تمام تعلقات کونیه و قوانین علمیه با

☜ از ذوق در متن کلام ابن عربی که در بالا ذکر شد، به تعبیر جامی، علوم کشفیه وجدانیه است نه علوم کسبی برهانی. قیصری می‌گوید: «مراد از ذوق چیزی است که عالم آن را بر سبیل کشف و وجدان در می‌یابد نه از طریق کسب و برهان و نه از راه ایمان و تقلید» (ر.ک: **مطلع خصوص الکلم**).

جامی درباره‌ی ارباب عرفان می‌گوید: «علوم و معارف ایشان ذوقی و وجدانی است نه نقلی و تقلیدی یا عقلی و برهانی» (ر.ک: شرح رباعیات، نسخه‌ی خطی).

ابن عربی عقیده دارد که علم احوال از راه ذوق دست می‌دهد و هیچ خردمندی نمی‌تواند آن را تعریف کند و بر معرفت آن دلیل اقامه نماید. مانند علم به حلاوت عسل و تلخی سیر و آنچه بدان ماند. این گونه علوم را نمی‌توان از کسی آموخت مگر آن که انسان خود بدان متصف شود و آن را بچشد (ر.ک: **الفتوحات المکیة**، ج ۱، ص ۳۱). از این بیان بر می‌آید اموری که از طریق ذوق حاصل می‌شود، ممکن نیست از آن عبارت کرد. از این رو، عرفا گفته‌اند: «من لم یذق لم یدر». جامی درباره‌ی یکی از حقایق عرفان این معنی را می‌رساند:

... لیکن سرّیست پنهانی، امریست ذوقی و وجدانی، تا نچشد ندانند و چون بدانند، بیان نتوانند، فالاعراب عنه لغیر واجده ستر، والاظهار لغیر ذائقه اخفاء.

با پیر مغان دوش ز بس حیرانی — گفتم رمزی ز می بگو پنهانی
گفتا بود آن حقیقت وجدانی — ای جان پدر تا نچشی کی دانی

در نظر جامی، نکته‌ای که ارباب ذوق را نشاید نباید گفت:

هر نکته‌یی که لایق ارباب ذوق نیست — ناگفتنش به نزد خرد به ز گفتنش
هر گوهری که همچو صدف بی‌نظیر بود — نادان کسی که رنج کشد بهر سفتنش

(لوامع، ص ۶۴)

وحدت عزیمت و دوام جمعیت و مواظبت بر این طریق بدون فترت و پراکندگی خاطر و تشتت عزیمت) حاصل می‌شود، مختلف است به اختلاف قوایی که آن علوم از آن قوا حاصل است (یعنی هر یک از این قوا، چه روحانی و چه جسمانی، دارای علم خاصی است چنان‌که علمی که به وسیله‌ی چشم حاصل می‌شود، به سبب گوش حاصل نمی‌شود و بالعکس و آنچه از طریق قوای روحانی حاصل می‌شود غیر از آن است که به وسیله‌ی نیروهای جسمانی دست می‌دهد)؛ با آن‌که این قوا به عین واحد (یعنی ذات احدیت) بر می‌گردند (زیرا همان عین واحد به صور این قوا ظهور کرده است)؛ زیرا خداوند می‌فرماید: «من شنوایی اویم که بدان می‌شنود و بینایی او که بدان می‌بیند و دست آن‌که به آن بطش می‌کند و پای او که به آن می‌رود».[1] پس خداوند، بدین‌سان، ذکر کرد که هویت او عین جوارحی است که آن جوارح عین بنده است. از این رو، هویت یکی و جوارح مختلف است و هر جارحه و نیرو را علمی است از علوم اذواق که خاص اوست، آن‌سان که آن علم از غیرش حاصل نمی‌شود؛ مانند ادراک مبصرات به وسیله‌ی بصر و مسموعات به وسیله‌ی سمع. از این رو، گفته‌اند: **«من فقد حسا فقد فقد علماً»**.[2]

جامی در بیان معنای حدیث قرب نوافل، که مستند ابن عربی در باب

---

۱. ازین حدیث به حدیث «قرب نوافل» تعبیر کرده‌اند و اصلش این است: «لایزال عبدی یتقرب الی بالنوافل حتی احببته فاذا احببته کنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و یده التی یبطش بها و رجله التی یمشی بها».

۲. فصوص الحکم، ص ۱۰۷ و شرح جامی، ص ۱۳۵ ـ ۱۳۶. عباراتی که در متن در میان قوس آمده، از جامی است.

اختلاف علوم عارف است، گوید:

هر کرا دیده نه به خلق بیناست / دیده او به دید حق نه سزاست
تا نگردد به حکم لی یبصر / دیده‌ی تو بعین حق ناظر
نیست امکان جمال حق دیدن / گل ز باغ شهود حق چیدن
چون تو سازی روان ز نافله‌ها / به دیار قبول قافله‌ها
بر قوای تو وحدت و اطلاق / غالب آید بقدر استحقاق
چشم و گوش و زبان تو هر یک / عین هستی حق شود بی‌شک
وصف امکان شود درو مغلوب / منصبغ یابی‌اش به حکم وجوب
فعل و ادراک در همه حالت / بتو باشد مضاف و حق آلت
گرددت پیش صوفیان کرام / مستقرب به قرب نافله نام[1]

فرق در میان استدلال و کشف

در سابق گفتیم که فرزانگان اسلام طریق معرفت را در «نظر» و «کشف» منحصر می‌دانند و از مباحث گذشته، حقیقتِ «کشف» روشن شد. اگرچه از خلال آن مباحث، فرقی که در میان طریق استدلال و کشف موجود است تا حدی به دست آمد، لکن لازم است که این موضوع را با بیان صریح‌تر در میان بگذاریم و همان مثالی را که عارفان، خود، در این مورد گفته‌اند، نقل کنیم.

صوفیان «حکمت» را به معنای خاصی به کار برده‌اند که از جهتی با مدلول فلسفی آن اتفاق دارد. جامی در تعریف حکمت گوید:

---

۱. هفت اورنگ.

> حکمت عبارت است از علم به حقایق و اوصاف و احکام اشیا، آن‌سان که درنفس الامر هستند و علم به اقوال و افعال ارادی به وجهی که درستی آن اقوال و افعال را اقتضا کند.[۱]

وی این تعریف را از شرح کاشانی برداشته است.[۲] عبدالرزاق کاشانی، آنجا که درباره‌ی اصطلاحات صوفیه گفت‌وگو می‌کند، حکمت را چنین تعریف کرده است:

> حکمت عبارت است از دانستن حقایق، اوصاف، خواص و احکام اشیا، آن‌سان که هستند و دانستن ارتباط اسباب به مسببات آنها و اسرار انضباط نظام موجودات و عمل کردن به مقتضای آن علم.[۳]

بنابراین، از نظر عارفان حکمت دارای دو جزء است: یکی نظر و دیگری عمل. پس حکمت ازین جهت با فلسفه مرادف است؛ زیرا فلاسفه نیز حکمت و فلسفه را عبارت از معرفت حقایق اشیاء می‌دانستند و آن را به دو جزء نظری و عملی تقسیم می‌کردند.[۴]

بنابراین، صوفی و حکیم اتفاق دارند که حکمت از حقایق اشیاء بحث می‌کند، اما اختلاف ایشانْ در طریق معرفت اشیاء است؛ چه صوفی عقیده دارد که کشف و شهود یگانه راهی است که منتهی به حقایق موجودات می‌شود، در حالی که فیلسوف می‌خواهد از طریق استدلال و نظر حقایق اشیاء را دریابد و از صغرا و کبرا به نتیجه برسد.

---

۱. نقد النصوص، ص ۳۰.
۲. شرح کاشانی بر فصوص، ص ۵.
۳. اصطلاحات الصوفیه، ص ۲۲.
۴. ر.ک: مجله آریانا، سال ۱۸، شماره‌های ۸ ـ ۱۲، مقاله‌ی نگارنده زیر عنوان «تعریف فلسفه و طبقه‌بندی آن از نگاه ابن سینای بلخی».

جایگاه حکمت در نزد صوفی «دل» است، چنان‌که ابن عربی فصوص را با این عبارت آغاز کرده است که: «الحمدلله منزل الحکم علی قلوب الکلم».[۱] اما فیلسوف «عقل» را افزار و آلت حکمت می‌داند. صوفی حقایق اشیاء را می‌بیند و فیلسوف می‌داند. نقل حکایت ملاقات ابن سینا یا ابوسعید ابوالخیر در اینجا، برای نشان دادن تفاوت راه صوفی و فیلسوف، بی‌ضرر می‌نماید:

> یک روز شیخ ما ابوسعید در نیشابور مجلس می‌گفت، خواجه ابوعلی سینا(ره) از در خانقاه شیخ درآمد و ایشان هر دو پیش از آن یکدیگر را ندیده بودند، اگرچه میان ایشان مکاتبت بود. چون بوعلی از در درآمد، شیخ ما روی به وی کرد و گفت: حکمت دانی آمد. خواجه بوعلی درآمد و بنشست. شیخ به سر سخن شد و مجلس تمام کرد. و از تخت فرود آمد و در خانه شد. و خواجه بوعلی با شیخ در خانه شد. و در خانه فراز کردند و سه شبا روز با یکدیگر بودند به خلوت. و سخن می‌گفتند که‌کس ندانست. و هیچ‌کس نیز به نزدیک ایشان در نیامد مگر کسی که اجازت دادند. و جز به نماز جماعت بیرون نیامدند. بعد از سه شبا روز خواجه بوعلی برفت. شاگردان از خواجه بوعلی پرسیدند که: شیخ را چگونه یافتی؟ گفت: هر چه من می‌دانم، او می‌بیند. و متصوفه و مریدان شیخ چون به نزدیک شیخ درآمدند، از شیخ سؤال کردند که: ای شیخ، بوعلی را

---

۱. فصوص الحکم، ص ۴۷.

چون یافتی؟ گفت: هر چه را ما می‌بینیم، او می‌داند.[۱]

به نقل یکی از احفاد شیخ ابوسعید، وی از خود به «آسمان‌بین» و از ابن سینا به «آسمان‌دان» عبارت کرده است.[۲] واقعاً چه تعبیر دلکشی است؛ آری، صوفی آسمان‌بین و فیلسوف آسمان‌دان است. حجة الاسلام غزالی، در بیان فرق عمل اولیا و علما، حکایتی را به رسم مثال آورده است که خلاصه‌اش این است:

اهل چین و اهل روم در پیشگاه یکی از سلاطین به حسن هنر نقاشی و فن صورتگری مباهات کردند، رأی پادشاه بر آن قرار گرفت که صفه‌ای تسلیم ایشان کنند تا اهل چین در یک سوی آن و اهل روم به جانب دیگر به نقاشی بپردازند. و باید در میان پرده‌ای آویزند که یکی از کار دیگری آگاه نگردد. چنین کردند. اهل روم رنگ‌های فراوان و عجیب فراهم آورده، دست به کار شدند. اهل چین بدون رنگ به کار پرداخته و قسمت خود را جلا و صیقل دادند. چون رومیان فارغ شدند، چینیان نیز دست از کار کشیدند و گفتند ما هم فارغ شدیم. پادشاه از قول آنان تعجب کرد که چگونه از کار نقاشی بدون رنگ فارغ گردیده‌اند؟ پرده را بالا کشیدند و دیدند که در طرف چینیان عجایب کار رومیان با اشراق و برق بیشتری تلألؤ و درخشندگی دارد زیرا جانب آنان از جهت کثرت صیقل، مانند آینه‌ای تابان گردیده بود. پس اولیا همچون اهل چین به پاکی، جلا و صفای دل عنایت

---

۱. اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، ص ۱۵۹.
۲. حالات و سخنان ابوسعید، ص ۱۱۷.

دارند تا در آن جلیت حق با غایت اشراق تلالؤ کند؛ اما حکما و علما، مانند رومیان، به اکتساب توجه می‌کنند و علوم را در دل نقش می‌نمایند.[۱]

عارف بزرگوار مولانا جلال‌الدین بلخی این حکایت را به نظم آورده و گوید:

چینیان گفتند ما نقاش‌تر / رومیان گفتند ما را کرّ و فرّ
گفت سلطان امتحان خواهم درین / کز شماها کیست در دعوی گزین
چینیان گفتند یک خانه به ما / خاصه بسپارید و یک آنِ شما
بود دو خانه مقابل در به در / زان یکی چینی ستد رومی دگر
چینیان صد رنگ از شه خواستند / شه خزینه باز کرد تا بستدند
هر صباحی از خزینه رنگ‌ها / چینیان را راتبه بود از عطا
رومیان گفتند نه لون و نه رنگ / در خور آید، کار را جز دفع زنگ
در فرو بستند و صیقل می‌زدند / همچو گردون ساده و صافی شدند
چینیان چون از عمل فارغ شدند / از پی شادی دهل‌ها می‌زدند
شه در آمد دید آنجا نقش‌ها / می‌ربود آن عقل را وقت لقا
بعد از آن آمد به سوی رومیان / پرده را برداشت رومی از میان
عکس آن تصویر و آن کردارها / زد برین صافی‌شده دیوارها
هر چه آنجا دید اینجا به نمود / دیده را از دیده خانه می‌ربود
رومیان آن صوفیانند ای پدر / بی ز تکرار و کتاب و بی‌هنر
لیک صیقل کرده‌اند آن سینه‌ها / پاک ز آز و حرص و بخل و کینه‌ها

---

۱. احیاء علوم الدین، ج ۴، ص ۲۲.

آن صفای آینه لاشک دل است / کو نقوش بی‌عدد را قابل است
اهل صیقل رسته‌اند از بو و رنگ / هر دمی بینند خوبی بی‌درنگ
نقش و قشر و علم را بگذاشتند / رایت علم الیقین افراشتند
گرچه نحو و فقه را بگذاشتند / لیک محو و فقر را برداشتند[۱]

ناگفته نماند که بعضی از محققان کمال را در جمع طریق استدلال و کشف می دانند، چنان که طاش کبری‌زاده گوید:

طریق استدلال درجه‌ی علمای راسخ و طریق مشاهده مرتبت صدیقین است و گاهی هر یکی ازین دو راه به دیگری منتهی می‌شود. در این صورت، صاحب آن مجمع بحرین می‌باشد؛ یعنی بحر استدلال و مشاهده یا علم و عرفان یا شهادت و غیب.[۲]

وی در میان فریقین چنین محاکمه کرده است:

اگر چه علوم به فنون بسیار و اقسام متعدد انقسام یافته، معذلک در چهار نوع منحصر است، زیرا اشیاء دارای چهار وجود هستند: وجود عینی، ذهنی، لفظی و کتبی. علومی که اشیاء را از حیث وجود عینی، آن‌سان که در نفس الامر هست، مورد بحث قرار می‌دهد، عبارتند از علوم حقیقیه که به اختلاف ازمنه و تجدد ملل و ادیان متبدل و متغیر نمی‌شوند و این را علوم حکمیه نامند، اگر شخص بحاث از احوال اشیاء به مقتضای عقل خود بحث کند؛[۳] و علوم شرعیه خوانند، اگر در

۱. مثنوی، دفتر اول، ص ۱۷۱ ـ ۱۷۲. ۲. مفتاح السعادة، ج ۱، ص ۶۵.
۳. به عقیده‌ی ابن سینا علوم بر دو قسمند: یکی علم‌هایی که احکام آنها در تمام دهر جاری نیست، بلکه در قسمتی از زمان مورد توجه و نیاز است و در برهه‌ای از ☜

آن به مقتضای قانون اسلام بحث و تحقیق به عمل آید. علومی که به وجود ذهنی ارتباط دارد، عبارتند از علوم آلی معنوی مانند منطق و جز آن؛ علومی که به وجود لفظی و کتبی مربوط است، عبارتند از علوم آلی لفظی و خطی و آن علوم عربیه است که در دین معتبر است، زیرا شرعیت ما به زبان و خط عرب وارد شده است. پس سه تای اخیر را جز از طریق اکتساب و تعلم نتوان به دست آورد، اما نوع اول گاهی به نظر و گاهی به تصفیه حاصل می‌شود. مردم چهار صنفند:

۱. پیران: یعنی کسانی که عمرشان از شصت تجاوز کرده باشد. برای این دسته، طریق تصفیه و ریاضت مناسب است زیرا وقت راه نظر و اکتساب را از دست داده‌اند.

۲. جوانان غبی: این گروه در حکم بالا با پیران شریک‌اند، لکن به حکم اضطرار طبیعی نه اضطرار زمانی.

۳. جوانان ذکی و هوشمند که استعداد فهم حقایق دارند: این گونه جوانان، اگر تقدیر با ایشان مساعدت نکرد و در شهر و یا دوره‌ی آنان

☜ زمان از میان می‌رود و از حکمت ساقط می‌شود و دیگری علم‌هایی است که نسبت آنها به تمام اجزای دهر یکسان و مساوی است و به عبارت دیگر، در هر دوره و زمان مورد توجه و نیاز است. و همین علوم شایستگی دارند که به حکمت نام‌بردار شوند (ر.ک: منطق المشرقیین، ص ۵). ظاهراً چنان می‌نماید که فیلسوف ما در این تقسیم متفرد باشد، چه نگارنده تاکنون به این طبقه‌بندی در آثار اسلاف او برنخورده است، و پس از وی، قطب‌الدین شیرازی، این تقسیم را در کتاب درة التاج (بخش نخستین ج ۱، ص ۷۱) آورده است. و به همین جهت که علوم فلسفی به عقیده‌ی فلاسفه اسلام به تبدیل ازمنه و امکنه و ادیان متبدل نمی‌شود، آن را «علوم حقیقیه» نیز نامیده‌اند. (ر.ک: شرح مطالع الانوار، حاشیه‌ی صفحه ۶)

دانشمندی که در علوم نظریه ماهر و صاحب‌نظر باشد، وجود نداشت تا از محضر او علوم فرا گیرند، باید مانند پیران به حکم اضطرار زمانی به طریق تصفیه روی آورند.

۴. جوانان ذکی که تقدیر مساعدت کرده و شهر و دوره‌ی آنان از وجود چنین دانشمندی برخوردارست. این گروه باید طریق نظر را مقدم دارند و نخست به قدر مساعدتِ وقت در تحصیل علوم نظریه بکوشند و سپس به تصفیه‌ی باطن بپردازند و روی به آستان ملکوت آورند.[۱]

دیگر از فرزانگان اسلام که در میان طریق بحث و تعلم و راه علم لدنی جمع کرده و به عبارت دیگر مجمع البحرین است، صدرالدین شیرازی است. وی عقیده دارد که فرق در میان علمی که از راه نخست و معارفی که از طریق دوم حاصل می‌شود به تفاوتی ماند که در میان دانش کسی که از روی وصفْ حلاوت را می‌داند و کسی که به ذوق آن را دریافته، موجود است. البته علم دوم از دانش نخستین قوی‌تر و محکم‌تر و وثوق بدان بیشتر است و وقوع چنین علمی ممتنع نیست، بلکه برای انبیا، اوصیا، اولیا و عرفا فعلاً حاصل است.[۲] وی در مفاتیح الغیب می‌گوید:

بسیاری از عالم‌نماها، علم غیبی و لدنی را که مورد اعتماد و اتکای عارفان و سالکان است، انکار کرده و می‌گویند علمی که از طریق تعلم اندیشه و رویت حاصل نشود، معنا ندارد. در حالی که آن علم لدنی از سایر علوم قوی‌تر و رساتر است.

---

۱. مفتاح السعادة، ج ۱، ص ۶۶.

۲. مقدمه‌ی استاد محمدرضا مظفر بر اسفار اربعه.

چون صدرالدین قائل به جمع طریقین است راجع به اختلاف خود با یکی از مشایخ صوفیه چنین گفته است:

عادت صوفیه بر آن است که در احکام خود فقط به ذوق و وجدان اتکا می‌کنند، اما من بر چیزی که فاقد برهان باشد اعتماد نمی‌کنم و آن را در کتاب‌های فلسفی خود نمی‌آورم.[1]

اما در مورد ارتباط جامی با فلسفه‌ی اشراقی، کافی است که گفته شود عارفان و اشراقیان بر این امر اتفاق دارند که راه شناخت حقایق، کشف و عیان است؛ چنان‌که قطب‌الدین شیرازی گوید:

اصل مأخذ قواعد اشراقیان کشف و عیان است و اصل قواعد مشائیان بحث و برهان.[2]

پس جامی و سایر صوفیان و فلاسفه‌ی اشراقی، همه اتکا به «کشف» دارند، اگر چه در تفاصیلِ نتایج و جزئیات، در میان این دو طایفه اختلافاتی به نظر می‌رسد.

روی هم رفته، از آغاز بحث تا اینجا نتیجه می‌شود که، به عقیده‌ی جامی دل محلّ کشف و الهام و افزار معرفت است؛ چون دل تصفیه شود و از غبار اغیار و کدورت معاصی پاک گردد، انوار حقیقت در وی لائح گشته، لوامع معرفت در او تجلی می‌کند، به علوم الهامیه و کشفیه‌ی نامتناهی نایل می‌شود؛ زیرا درباره‌ی حضرت خضر فرمود: «**و عَلّمناهُ مِن لَدُنا علماً**».[3] اگر چه تمام علوم از نزد خداست، ولی علومی را که به

---

۱. اسفار اربعه، ج ۴، ص ۱۶۱.
۲. شرح حکمة الاشراق، ص ۱۲.
۳. قرآن کریم، سورة الکهف، آیه ۶۵.

واسطه‌ی برگزیدگان یا دانشمندان تعلیم می‌فرماید علم لدنی نخوانند؛ زیرا علم لدنی آن است که در قلب از غیر طریق معتاد و متعارف، یعنی مستقیماً از جانب حق، وارد شود. به عقیده‌ی عارفان، این آیت و شواهد دیگر از شرع انور، همه دلالت دارند بر صحت طریق صوفیه در اکتساب معرفت از راه ذوق و کشف و گواهند بر اینکه انسان در اثر تقوی و تصفیه‌ی باطن، می‌تواند به منبع فیض اتصال یابد و به علومی نایل آید.

پس، از نگاه جامی و ابن عربی، راهی که منتهی به شناخت و معرفت حقایق اشیاء می‌شود کشف و ذوق است نه طریق استدلال و نظر و یکی از نتایج کشف صوفی، مسأله‌ی «وحدت وجود» است.

وجود یا موضوع بحث متافیزیک

اگر بگوییم گفت‌وگو از «وجود» به اندازه‌ی قدامت انسان و اندیشه‌ی او قدیم است، مبالغه و اغراق نکرده‌ایم؛ زیرا تا آن جا که تاریخ فکر بشر نشان می‌دهد، انسان همواره با این مسأله دست به‌گریبان بوده و پیوسته ذهنش به فهم وجود و درک اسرار آن اشتغال داشته است. آن گاه که افکار فلسفی نظم و نسق یافت و به شکل علوم مُدَوَّن درآمد، مسایلِ وجود درزیر عنوان دانشی به نام «فلسفه‌ی اولی» یا «متافیزیک»، که از آن در زبان ما به «مابعدالطبیعه» عبارت می‌کنند، جاگرفت. بنابراین، جمعی از مورخان فلسفه، مابعدالطبیعه و مبحث وجود را یک چیز دانسته‌اند و فلسفه‌ی قدما به وصف «فلسفه‌ی وجودی» امتیاز یافته است؛ چه آنان از آغاز و مبدئی که وجود از آن تراوش یافته و از انجام آن بحث

می‌کرده‌اند.[۱] لفظ «متافیزیک» را یکی از اتباع ارسطو به نام اندرونیکوس[۲] وضع کرده است. این مرد در ترتیب کتاب‌های ارسطو پرداخته و در هنگام ترتیب، مباحث معلم اول را در «فلسفه‌ی اولی» پس از مطالعات او در «علوم طبیعی» قرار داد؛ چون مبحث اخیر، یعنی گفت‌وگو در پیرامون «طبیعت»، به نام «فوسیقا» معروف بود، وی بر مباحث «فلسفه‌ی اولی» که در ترتیب پس از آن قرار داشت، نام «میتا فوسیقا» یعنی مابعد الطبیعة را اطلاق کرد.

چنان‌که دیدیم، این ترتیب در آغاز امر صرفاً جنبه‌ی تاریخی داشت. لکن پس از آن، از ناحیه‌ی منطقی به حیث ترتیب درستی قبول شد.[۳] اما ارسطو خود این موضوع را به نام «فلسفه‌ی اولی» می‌خواند[۴] و معتقد بود که فلسفه‌ی اولی درباره‌ی وجود، از آن حیث که وجود است[۵]، بحث می‌کند.[۶] فیلسوف ما نیز عقیده داشت که علوم با اختلافی که دارند، در پیرامون موجودات و احوال و لواحق آنها گفت‌وگو می‌نمایند. و این علوم را می‌توان «علوم جزئیه» نامید. لکن در این میان علم دیگری است که موجود مطلق، احوال، لواحق و مبادی او را مورد بحث قرار می‌دهد و این را باید «علم کلی» خواند؛ چه این علم بحث خود را از موجود مطلق

---

۱. اسس الفلسفة، ص ۱۶۵.

2. Andronicus.

۳. المدخل الی الفلسفة، ص ۲۴ و الطبیعة و مابعد الطبیعة، ص ۱۳۵.

۴. اسس الفلسفة الیونانیة، ص ۲۲۹.

5. Being as Being.

۶. اسس الفلسفة، ص ۱۶۵.

آغاز می‌کند و در تفصیل، به جایی منتهی می‌شود که سایر علوم از آن نقطه دست به کار می‌شوند؛ پس علم کلی، بیان مبادی تمام علوم جزئیه را به عهده دارد.[۱] از این رو، علم کلی را رئیس سایر علوم می‌دانند. به عقیده‌ی ابن سینا، موضوع فلسفه‌ی اولی موجود، از آن حیث که موجود است، می‌باشد و به همین جهت از علوم دیگر امتیاز می‌یابد؛ زیرا علوم دیگر از قبیل طبیعی و ریاضی درباره‌ی موجود از این حیثیت بحث نمی‌کنند.

توضیح اینکه: موجود ممکن است به اوصاف گوناگون و متعدد متصف شود، گاهی او را بدین گونه وصف می‌نمایند که واحد یا کثیر، کلی یا جزئی بالفعل یا بالقوه هست و زمانی در وصفش می‌گویند که مساوی با چیز دیگر یا از آن بزرگ‌تر و یا کوچک‌تر است و وقتی او را بدین‌سان وصف می‌کنند که متحرک یا ساکن، گرم یا سرد است. چون در اتصاف موجود بدین اوصاف و احوال درست تأمل کنیم، در می‌یابیم که موجود در اتصاف به بعضی از این اوصاف به خصوصیت دیگری نیازمند است و در برخی چنین نیست. به عبارت دیگر، برخی از این احوال مستقیماً بر موجود عارض می‌شود و بعضی دیگر به توسط خصوصیتی بر وی عارض می‌گردد. فی‌المثل، موجود در اتصاف به مساوات یا بزرگی و کوچکی نیازمند است به «کمیت»؛ یعنی تا دارای کمیت نشود، ممکن نیست تساوی یا بزرگی یا کوچکی را بپذیرد، زیرا این امور از عوارض «کم» است. همچنان در اتصاف به حرارت و برودت

---

۱. النجاة، ص ۳۲۲.

و جز آن به ماده احتیاج دارد، بدین معنی که موجود تا دارای ماده نباشد ممکن نیست به حرارت و برودت متصف گردد. اما در اتصاف به وحدت و کثرت، کلیت و جزئیت و نظایر آن، نه به ماده محتاج است و نه به کمیت؛ زیرا این امور بر نفس موجود، از آن حیث که موجود است، عارض می‌شود در حالی که تساوی و جز آنْ وقتی بر موجود عارض می‌گردد که نخست صبغه‌ی ریاضی را به خود بگیرد. و همچنان گرمی و سردی آن‌گاه بر وی طاری می‌شود که اولاً به رنگ طبیعی درآید.[۱] پس از این توضیح معلوم شد که مابعدالطبیعه از موجود، از آن حیث که موجود است، بحث می‌کند و این خود یک امر مشترکی است در میان تمام آن امور، حال آن که موضوع علم طبیعی جسم است از حیث حرکت و سکون.[۲] ابن سینا مابعدالطبیعه را به نام‌های «فلسفه‌ی اولی»، «علم الهی»، «علم برین» و «علم پیشین و علم آنچه سپس طبیعت است» می‌خواند و عقیده دارد که در حقیقت فلسفه و حکمت همین فلسفه‌ی اولی است و بس.[۳]

وحدت وجود

مکاتب متافیزیک یا مکاتبی که در پیرامون تفسیر و تحلیل وجود ظهور کرده، مختلف و متعدد است، زیرا فلاسفه در فهم و ادراک وجود و تفسیر حقیقتِ وی سخت با یکدیگر اختلاف کرده‌اند. بعضی از فلاسفه

---

۱. درر الفوائد، ج ۲، ص ۱۳۱. ۲. الشفاء (الهیات)، ج ۱، ص ۱۰ ـ ۱۲.
۳. الشفاء (الهیات) ج ۱، ص ۵ و دانشنامه‌ی علائی بخش الهیات، ص ۵ ـ ۶.

عقیده دارند که وجود در حقیقتِ خود مادی است و در جهان هستی چیزی جز ماده موجود نیست. حیات و حرکت و جز آن راکه برخی گواه بر وجود روح یا عقل می‌گیرند، در واقع وظیفه و صفتی از وظایف و صفات ماده هست و هرگاه ماده انحلال یابد، حرکت متوقف می‌شود و حیات به نیستی می‌گراید. طرفداران این عقیده به اصحاب مکتب مادی نام‌بردارند. جمعی درست در نقطه‌ی مقابل این مکتب قرار دارند و برآنند که وجود در طبیعتِ خود روحی است و در عالم وجود جز روح و عقل چیزی دیگر موجود نیست و ماده در تمام صور و اشکالِ خود، پدیده‌ای از پدیده‌های روح است. این گروه به اصحاب مکتب روحی معروفند. و این دو طایفه که وجود را به اصل واحد، خواه ماده و خواه روح، بر می‌گردانند، در زمره‌ی ارباب مکتب وحدت نیز محسوب می‌شوند؛ لکن در میان فلاسفه کسانی هستند که وجود را به هر دو اصل، یعنی ماده و روح، بر می‌گردانند. این فرقه به هواخواهان مکتب دوتایی یا اثنینیت مشهورند. اصحاب مکتب دوتایی و فرقه‌ای که اصل وجود را متعدد می‌دانند، همه در شمار طرفداران مکتب کثرت یا چندتایی قرار می‌گیرند.[1] بنا به گفته‌ی ازوالد کولپه، در غالب اوقات مکتب «وحدت» را به نظریه‌ی فلسفی دیگری، که به نام «وحدت وجود» معروف است، نیز اطلاق می‌کنند و از آنجا که فلسفه‌ی «وحدت وجود» با مکتب وحدت پیوستگی دارد، اقسام فلسفه‌ی وحدت وجود در اثر اختلاف افکاری که در مکتب وحدت ظهور کرده، تعدد و اختلاف پیدا کرده است. از این

---

۱. اسس الفلسفة، ص ۱۷۲ ـ ۱۷۳.

رو، از هر عقیده‌ای که در «وحدت» به وجود آمده، می‌توان موازی با آن، نظریه‌ای در «وحدت وجود» استنتاج کرد و همچنان هر ایرادی که در مکتب وحدت وارد می‌شود، ممکن است آن را با اندک تغییری بر فلسفه‌ی «وحدت وجود» نیز وارد ساخت.[1]

مکتب وحدت، قدیمی‌ترین مکتب متافیزیکی است که در فلسفه‌ی یونان پا به عرصه‌ی هستی گذاشت. مرحوم یوسف کرم در این باره می‌گوید:

> چون فلسفه‌ی یونانی ظهور کرد، اقطاب طبقه‌ی نخستین هواخواه مکتب وحدت وجود بودند، بعید نیست اگر آنان را متأثر از تعالیم هندی بدانیم (چه شاید هنود اولین قومی باشند که این عقیده در میان ایشان پیدا آمد). آنان درباره‌ی اصل اشیاء و طریق پیدایش آنها به فحص و بحث پرداختند و هر یک مادتی را برگزیدند و آن را به حیث اصلی که اشیاء از آن ساخته شده، قبول کردند. طالیس آب را، انکسیمانس هوا را و هراکلیت آتش را مبدأ اشیاء دانست[ند] و هر یک از آنها به مادی بودن حیات و فکر معتقد شد[ند]. پس به مقتضای این تصورات، وجود یکی است؛ زیرا واضح است که مرکب از جنس اصل و طبیعت خود می‌باشد. وحدت وجود، با این اقوال، به شکل وحدت مادی اشیاء نیرو گرفت. لکن تغییر و تطور به وجود و لاوجود (عدم) آمیخته است؛ یعنی به آنچه بالفعل هست وجود است و در اثر شدن از حالی به حالی عدم است. بنابراین، پارمنیدس از این تناقض آشکارا سر باز زد و با صدای بلند گفت: «قطعاً باید ما به وجود تسلیم

---

۱. المدخل الی الفلسفة، ص ۲۰۹، ۲۴۹ و ۲۵۳.

شویم یا به لاوجود، چون لاوجود و عدم محال است، جز وجود باقی نماند و چگونه ممکن است که چیزی (بالذات) جز خدا موجود باشد؛ پس وجود خداست». در اثر این اقوال وحدت منطقی یا متافیزیکی به سبب مقایسه در میان معنای وجود و لاوجود و تحقق اول و بطلان دوم نضج یافت. استادش اکسانوفان نگاهی به عظمت آسمان کرد و گفت: «جهان یکی است».[1]

پس از بیان یوسف کرم، معلوم شد که از فلاسفه‌ی یونان باستان، پارمنیدس، بیانش درباره‌ی وحدت وجود میتافیزیکی روشن‌تر است. ازوالد کولپه، پس از ذکر عقیده‌ی طالیس، انکسمندر، انکسیمانس، هراکلیت و فیثارغوریان می‌گوید:

... نظریه‌ی مبدأ واحد به خوبی واضح نشد و چندان اهمیت نیافت تا آن که مکتب الیائی (اکسانوفان، پارمنیدس، زینو و ملیسوس) در میان آمد. این گروه اظهار داشتند که وحدت صفت اساسی وجود است؛ بلکه وحدت صفتی است که وجود حقیقی را از وجود ظاهری و وجود دائم را از وجود متغیر امتیاز می‌دهد و چون وجود دگرگون و متعدد را، حس درک می‌کند نه عقل، از قول الیائیان درباره‌ی وحدت قول دیگری لازم آمد که فقط عقل به ادراک علم حقیقی نایل می‌شود.[2]

و همو، در جای دیگر می‌گوید که اکسانوفان و پارمنیدس معتقد بودند که خدا و وجود یکی است و می‌گفتند که وجود چون مشتمل بر

---

۱. الطبیعه و مابعد الطبیعه، ص ۱۳۷ ـ ۱۳۸.

۲. المدخل الی الفلسفه، ص ۱۵۷.

تمام اشیاء است و جهان از وجود پدیدارگشته، پس خدا و جهان یکی است.[1]

اما مسأله‌ی وحدت و کثرت وجود در جهان اسلام، با دقت بیشتری مورد توجه فرزانگان اسلام قرارگرفت. فیلسوفان، متکلمان و عارفان ما در بحث وجود به مطالبی دست یافتند و موشکافی‌هایی در این زمینه کردند که در فلسفه‌ی یونان سابقه ندارد. دانشمندان اسلام در این امر اتفاق دارند که در حقیقت، اصل و سرچشمه‌ی وجود یکی است و آن اصل، خداوند یکتاست که وجود از منبع جود او افاضه شده است. بحث و گفت‌وگوی ایشان در اینجاست که، آیا حقیقت وجود در واقع یکی است یا متعدد و بسیار یا آن‌که وجود واحد است و موجود متعدد. ملاهادی سبزواری محل نزاع را چنین آورده است:

> **گویندگان توحید بر سه قسمند: گروهی هم به کثرت وجود و هم به کثرت موجود قایلند. غالب مردم در این مقام قرار دارند. بعضی از صوفیان به وحدت وجود و وحدت موجود عقیده دارند. ذوق متألهین بر آن است که وجود واحد و موجود متعدد است.**[2]

پس از بیان سبزواری بر می‌آید که در باب وحدت و کثرت وجود، سه نظریه اظهار یافته است:

۱. کثرت و تباین وجودات؛

---

۱. المدخل الی الفلسفه، ص ۱۵۷.

۲. شرح منظومه، طبع ناصری، ص ۳۲ ـ ۳۳ [ارجاع این نقل قول را مؤلف به اسفار اربعه ملاصدرا داده است و بدیهی است که درست نیست. ما آن را اصلاح کردیم ـ ویراستار].

۲. وحدت وجود؛

۳. وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت؛ «تشکک وجود».

اینک به ترتیب درباره‌ی عقیده‌ی اول و دوم، که در مقابل هم قرار دارند، گفت‌وگو می‌کنیم زیرا بحث از عقیده‌ی سوم از حوصله‌ی این [رساله] عجالةً خارج است.

۱. نظریه‌ی تباین و کثرت وجودات

اصحاب این نظریه بر آنند که وجودات خارجیه به کلی با یکدیگر تباین دارند تا آنجاکه هیچ‌گونه سنخیت و شباهتی در میان وجودات نیست، یعنی وجود انسان غیر از وجود فرس است.

مطابق این نظریه «ملاء» خارج از «وجودات» تشکیل شده است و به عدد انواع مهیات بلکه به عدد افراد انواع مهیات که بر ذهن نمودار می‌شود وجودات است و هر وجودی بالذات مباین است با وجود دیگر و هیچ‌گونه جنسیت و سنخیت و وجه اشتراکی بین وجودات نمی‌تواند بوده باشد و تنها وجه اشتراکی که در کار هست، این است که از همه‌ی امور متکثره‌ی مختلفه، که هیچ‌گونه تناسب و تجانس و سنخیتی بین آنها نیست، ذهن ما مفهوم واحدی به نام مفهوم وجود انتزاع کرده است و الّا بین حقایق وجودیه، هیچ وجه تشابهی در کار نیست.[1]

جامی این نظریه را به حکما نسبت داده و گوید:

حاصل عقیده‌ی حکما آن است که وجود را مفهومی است واحد و

---

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۴۷.

مشترک در میان وجودات و وجودات بالذات، حقایق مختلف و متکثرند نه اینکه اختلاف آنها فقط به عارض اضافت باشد تا آن که وجودات متمایل و در حقیقت خود متفق باشند و نیز اختلاف آنها به «فصول» نیست تا آن که وجود مطلق جنس آنها باشد، بلکه مفهوم وجود مطلق نسبت به وجودات، عرض لازمی است مانند نور آفتاب و نور چراغ که در حقیقت و لوازم اختلاف دارند و در عارض نور اشتراک. و نیز مانند سفیدی برف و عاج (که در حقیقت مختلف و در عارض سفیدی مشترک می‌باشند) بل همچون کم و کیف که در عرضیت و جوهر و عرض که در امکان و وجود اشتراک دارند. لیکن چون هر وجودی را نام خاص نبود، بدان‌سان که اقسام ممکن و اقسام عرض نام خاص دارند، پنداشتند که تکثر وجودات و حصه حصه بودن آنها مربوط است به مجرد اضافت به ماهیاتی که معروض این وجودات هستند مانند سفیدی این برف و آن برف و نور این چراغ و آن چراغ. در حالی که چنین نیست، بلکه وجودات حقایق مختلف و متغایرند و در تحت آن مفهومی که بر آنها عارض می‌شود و خارج از آنهاست، مندرج می‌باشد...[1]

ملاهادی سبزواری نیز نظریه‌ی تباین و کثرت وجودات را به مشائیان و اتباع ارسطو نسبت داده است.[2] اما بعضی از دانشمندان معاصر در صحت این انتساب شک کرده‌اند و امری که این شک و تردید را قوت می‌دهد آن است که، مسأله‌ی تباین و کثرت وجودات وقتی در میان

۱. الدرة الفاخرة، ص ۲۵۰.
۲. شرح منظومه، ص ۲ ـ ۱۹.

می‌آید که اصالت وجود و اعتباریت ماهیت مورد قبول باشد، یعنی طرفدار این نظریه اولاً باید به این امر اذعان و تصدیق کند که وجود در خارج تحقق دارد و آنگاه وجودات خارجیه را متباین و مختلف بداند. در حالی که مسأله‌ی اصالت وجود درنزد حکمای پیشین مطرح نبوده، پس چگونه می‌توان ادعا کرد که آن دسته از حکما در این مسأله نظریه‌ای را صریحاً انتخاب کرده باشند و درکلمات ابن سینا، که رئیس مشائیان لقب یافته و ملا هادی خود او را «مروج حکمت مشائیه»[۱] و «محی طریق مشائین»[۲] می‌خواند، جمله‌هایی یافت می‌شود که درست مخالف این نظریه است.[۳] از آن جمله، به نقل صاحب مواقف، فیلسوف ما درکتاب شفا تصریح کرده است که

> وجود از معقولات ثانویه است و در اعیان و خارج عینی نیست که وجود یا شیء باشد، بلکه موجود در خارج فرس یا انسان است.[۴]

این عبارت را می‌توان گواه این مطلب دانست که ابن سینا به اعتباریت وجود در خارج معتقد بوده است. شیخ محمد صالح حائری در این باب گوید:

> بر ما هنوز ثابت نشده مشائیه قایل به اصالت وجودند و حقایق وجودات را متباین دانند، ولی بعید است که حقیقت هستی را در خارج قایل باشند و آن را متباین دانند، بلکه مشائیه قائل به اصالت ماهیت‌اند و وجود را اعتباری محض دانند...[۵]

---

۱. اسرار الحکم، ص ۲۷۲.
۲. شرح اسرار مثنوی، ص ۶.
۳. اصول فلسفه، ج ۳، ص ۴۷.
۴. شرح مواقف، ج ۲، ص ۱۵۴.
۵. حکمت بوعلی سینا، ج ۱، ص ۳۶۲.

۲. نظریه‌ی وحدت وجود

مکتب وحدت وجود در اسلام، پیش از ابن عربی، به صورت کامل و منظم وجود نداشت. وی نخستین عارف است که دقایق و نکات نظریه‌ی وحدت وجود را تفصیل داد و مقاصد آن را روشن ساخت و به شکل کامل و منظم درآورد. از این رو، او را واضع حقیقی اصول وحدت وجود و بنیادگذار این مکتب می‌دانند. پس از وی، در میان مسلمانان، هر کسی که در این باب به نکته‌سنجی پرداخت، اساس مطلب را از او گرفت.[۱] پس اگر در فلسفه‌ی جدید غرب، اسپنوزا را پیشوای مکتب وحدت وجود شمرده‌اند،[۲] در جهان اسلام ابن عربی قاید و پیشرو این مکتب است. بنابراین، مبالغه و اغراق نخواهد بود اگر او را اسپینوزای اسلام، بلکه استاد اسپینوزا و کسانی که در مکتب وحدت وجود، چه در داخل عالم اسلام و چه در خارج آن خوض کرده‌اند، بخوانیم. از صوفیان اسلام، جامی بدین امر اعتراف دارد و گوید: «وی قدوه‌ی قائلان به وحدت وجود است».[۳] مجدد الف ثانی شیخ احمد سرهندی می‌گوید:

> **اول کسی که تصریح به توحید وجودی کرد شیخ محی‌الدین بن العربی است... و آن که مسأله‌ی وحدت وجود را مبوب و مفصل ساخته است و در رنگ صرف و نحو تدوین نموده، شیخ محی‌الدین است و بعضی از معارف غامضه‌ی این مبحث را مخصوص به خود گردانیده، حتی که گفته خاتم‌النبوة بعضی از علوم و معارف را از خاتم‌الولایة اخذ**

---

۱. مقدمه‌ی ابو العلاء عفیفی بر فصوص الحکم، ص ۲۵.

۲. الطبیعة و ما بعد الطبیعة، ص ۱۴۲ و المدخل الی الفلسفة، حاشیه ۲۵۲.

۳. نفحات الانس، ص ۵۴۶.

می‌کند و خاتم ولایة محمدی خود را می‌داند و شراح در توجیه آن گفته‌اند که پادشاه اگر از خزینه‌دار خود چیزی بگیرد، چه نقصان دارد.[۱]

یکی از مستشرقان به نام آلفرد فون کریمر عقیده دارد که تصوف اسلامی در پایان قرن سوم هجری (مقصود او عصر ابویزید بسطامی و جنید و حلاج است) به یک جنبش دینی، که رنگ وحدت وجودی داشت، تحول یافت. ابو العلاء عفیفی که در میان صوفی‌شناسانِ معاصر از همه نیکوتر ابن عربی را می‌شناسد و در آرا و عقاید او اطلاع عمیق دارد، عقیده‌ی فون کریمر را مردود می‌داند و می‌گوید:

اقوالی که از ابویزید بسطامی و حلاج و حتی از ابن الفارض معاصر ابن عربی نقل شده، در نظر من دلیل بر اعتقاد آنان به وحدت وجود نتواند بود بلکه ایشان مردانی بودند که در حبّ خدا از خود و از ماسوی الله فانی شدند؛ پس در وجود جز خدا موجودی ندیدند. این وحدت شهود است نه وحدت وجود. در میان فیض عاطفه و شطحات جذب و نظریه‌ی فلسفی در الهیات فرق است.[۲]

آری، اگر ابن عربی در میان صوفیان اسلام معلم اول در مکتب وحدت وجود است، جامی بدون شک و تردید معلم ثانی است. به عبارت دیگر، اگر ما وحدت وجود را به مخروطی همانند سازیم، رأس این مخروط به ابن عربی اتصال دارد و قاعده‌ی آن به جامی می‌پیوندد؛

---

۱. مکتوبات دفتر اول، حصه‌ی پنجم، ص ۹.

۲. مقدمه‌ی فصوص، ص ۲۵.

زیرا تا آنجا که این ناتوانِ هیچ‌مدان می‌داند، پس از جامی در عالم اسلام یا لااقل در کشور ما که پیوسته مهد تصوف و عرفان بوده، در مکتب وحدت وجود شاگردی ظهور نکرد که مانند او در این بحر غواصی کرده باشد و این همه درهای قیمتی و گوهرهای تابناک در قلمرو نظم و نثر درباره‌ی «همه اوست» به دست دهد. اگر کسی بخواهد کلمات جامی را در باب وحدت وجود از آثار او گرد آورد، خود کتابی مستقل و جداگانه می‌شود.

چنان‌که می‌بینیم عبارت «وحدت وجود» از دو کلمه، یکی «وحدت» و دیگری «وجود»، ترکیب یافته است. حالا برای آن‌که به مقصود اصحاب این مکتب درست آشنا شویم، ناگزیریم که از باب مقدمه بدانیم که وجود چیست و مقصود از وحدت کدام قسم وحدت است.

هر چیزی را که تحلیل کنیم، می‌بینیم لفظی دارد و مفهومی و حقیقتی. فی‌المثل، انسان را لفظی است که عبارت است از الف، نون، سین، الف، نون و مفهومی دارد، آن عبارت است از صورتی که پس از توجه به لفظ در ذهن وارد می‌شود و حقیقت انسان همان ماهیت مخصوص در خارج است که از آن به حیوان ناطق عبارت می‌کنند. «وجود» نیز همین طور است؛ لفظ وی عبارت است از واو، جیم، واو، دال. و مفهومش همان صورتی است که پس از شنیدن این لفظ در ذهن پدید می‌آید. و او را حقیقتی [است] که از آن به حقیقت بسیطه‌ی نوریه، که ذاتاً از عدم ابا دارد و منشأ تمام آثار است، تعبیر کرده‌اند؛ یعنی حقیقت وجود عبارت است از عین منشأیت آثار در خارج. پس مورد نزاع فرزانگان اسلام، مفهوم و حقیقتِ وجود است.

در مورد مفهوم وجود و اینکه آیا وجود را می‌توان تعریف کرد یا نه، اقوال مختلف است:

۱. بعضی تصور وجود را بدیهی می‌دانند. بنابر این قول، وجود از تعریف حقیقی که به حدّ و رسم می‌شود، بی‌نیاز خواهد بود و فقط می‌توان او را به حسب لفظ تعریف کرد و گفت وجود عبارت است از هستی؛ زیرا تعریف لفظ آن است که معنی و مدلول لفظ را بیان کند بدون آن‌که به حقیقت و ماهیت آن اشعار نماید. به عبارت دیگر، تعریف لفظی تبدیل لفظ است به لفظ دیگر، چنان‌که در تعریف «ماء» گویند عبارت است از آب.

۲. برخی تصور وجود را کسبی می‌دانند. درین صورت، باید وجود را تعریف کرد. طرفداران این عقیده تعریفاتی از وجود کرده‌اند از قبیل «الثابت العین» و «الذی یمکن ان یخبر عنه». تمام این تعاریف، چنان که در کتاب‌های کلام و فلسفه مذکور است، باطل و مستلزم دور است.

۳. جمعی برآنند که اصلاً وجود تصور نمی‌شود تا چه رسد به اینکه تصورش بدیهی یا کسبی باشد.[1]

اما محققان قوم برآنند که تصور مفهومِ وجود برای هر انسانی بدیهی است بدین معنا که هر خردمند چون لفظ وجود را بشنود، به طور روشن مفهوم آن را در می‌یابد. ابن سینا گوید:

وجود را نمی‌توان جز به اسم (یعنی جز به تعریف لفظی) شرح کرد،

---

۱. شرح مواقف، ج ۲، ص ۷۷؛ شرح منظومه، ج ۲، ص ۴ و درر الفوائد، ج ۱، ص ۱۹.

زیرا وجود مبدأ نخستین هر شرح و تعریف است و خودش را شرح و تعریف نیست، بلکه صورت و مفهوم وجود در نفس بدون وساطت چیز دیگر وارد می‌شود.[۱]

این عبارت ابن سینا را که «وجود مبدأ نخستین هر شرح و تعریف است»، آملی بدین گونه شرح داده است که:

هر چه را بخواهیم تعریف کنیم، سرانجام به وجود بر می‌گردد، مثلاً اگر از تعریف انسان بپرسند می‌گویند حیوان ناطق است؛ چون از تعریف «حیوان» که در حدّ انسان آمده سؤال کنند، خواهند گفت حیوان عبارت است از جسم نامی و حساس و متحرک بالاراده و آنگاه اگر از تعریف نامی و حساس بپرسند، پاسخ می‌دهند جسم مطلق است؛ اگر از جسم سؤال کنند، جواب می‌گویند جوهر است و هرگاه جوهر مورد سؤال قرار گیرد، خواهند گفت که موجود است و اگر از موجود پرسش به عمل آید، می‌گویند وجود است.[۲]

در این تحلیل دیدیم که تمام شرح‌ها و تعریف‌ها به وجود بازگشت و خود وجود از تعریف بی‌نیاز است. از متکلمان فخرالدین رازی[۳]، محقق طوسی[۴]، تفتازانی[۵] و قاضی عضد ایجی[۶]، همه اتفاق دارند که تصور وجود

---

۱. النجاة، ص ۳۲۵.
۲. درر الفوائد، ج ۱، ص ۲۱.
۳. المباحث المشرقیه، ج ۱، ص ۱۱.
۴. شرح تجرید از لاهیجی شماره صفحه ندارد. [در متن چاپی لاهی آمده است. با توجه به اینکه از شراح معروف تجرید کسی را به نام لاهی یا الهی که لاهی تصحیفی از آن باشد، نمی‌شناسیم، حدس قریب به یقین این است که لاهی اشتباه ☜

بدیهی است. و جمهور حکما بر آنند که عقل چون در معقولات خود فحص و جست‌وجو می‌کند، چیزی اعرف و روشن‌تر از مفهوم وجود نمی‌یابد تا وجود را بدان تعریف کند.

پس وقتی که تصور وجود بدیهی باشد، نمی‌توان او را به حد و رسم تعریف کرد؛ زیرا حدّ از جنس و فصل فراهم می‌شود و وجود، چنان که در محلش مبرهن گشته، بسیط است و جنس و فصل ندارد. و همچنان نمی‌توان او را به رسم تعریف کرد، زیرا رسم از جنس و خاصه تألیف می‌شود و عرض خاص از کلیات خمس است و مقسم در کلیات خمس ماهیت است، حال آن که وجود و عوارض او از سنخ ماهیت نیست. اضافه بر آن، باید معرف (به کسرِ راء) اظهر و اجلی از معرف (به فتحِ راء) باشد؛ در حالی که از وجود چیزی اعرف و اظهر نیست تا بتوان بدان وجود را تعریف کرد.[7]

پس از بیان محققان اهل فلسفه و کلام دانستیم که تصور مفهوم وجود بدیهی است و از تعریف حقیقی (حد و رسم) بی‌نیاز، و فقط می‌توان او را به حسب لفظ تعریف کرد. اما در باب حقیقت وجود، اصحاب مکتب اصالت وجود و عارفان عقیده دارند که در غایت خفا و پنهانی است، چنان که ملا هادی سبزواری گوید:

☜ چاپی از «لاهیجی» باشد. عبدالرزاق لاهیجی نویسنده‌ی اثر ناتمامی به نام «شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام» است. مؤلف ما احتمالاً نسخه‌ی خطی از آن را در اختیار داشته که شماره صفحه نداشته است. ویراستار]

۵. شرح مقاصد.

۶. شرح مواقف، ج ۲، ص ۷۷.

۷. شرح منظومه، ج ۲، ص ۴.

مفهومه من عرف الاشیاء وکنهه فی غایة الخفاء

یعنی: «مفهوم وجود از همه اشیاء اعرف است، کنه و حقیقت وی در نهایت خفا و پنهانی است». وی در اثبات این معنا چنین برهان آورده است:

> اگر حقیقت وجود در ذهن حاصل شود، آیا آثارش بر وی مترتب می‌شود یا نه؟ پس اگر این آثار مترتب شود، معلوم است که در ذهن حاصل نشده؛ زیرا موجود ذهنی فاقد آثار خارجی است و هر گاه آثارش در هنگام ورود در ذهن با او نباشد، لازم می‌آید که حقیقت وجود که عبارت است از عین منشأیت آثار در ذهن حاصل نشده باشد.[1]

عارف ما نیز در این باب با محققان هم آواز است آنجا که گوید:

> وهو ای الوجود اظهر من کل شیء تحققاً وانیة حتی قیل انه بدیهی و اخفی من جمیع الاشیاء حقیقة.[2]

همین عبارت را صدرالمتألهین نیز عیناً در اسفار آورده است.[3] باید گفت که مقصود عارفان در عبارت «وحدت وجود» مفهوم وجود نیست، زیرا مفاهیم عقلی جنبه‌ی اعتباری دارند و جز در ذهن تحقق پیدا نمی‌کنند؛ یعنی موطن تحقق آنها عقل است نه ظرف خارج. بلکه مراد ایشان حقیقت وجود است که در خارج یکی است نه معدود و بسیار. و به همین معنی وجود را بر واجب‌الوجود اطلاق می‌کنند. چنان‌که جامی گوید:

---

۱. شرح منظومه، ج ۲، ص ۴. ۲. نقد النصوص، ص ۵.
۳. الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۲۶۰.

... چون لفظ وجود بر واجب تعالی اطلاق کنند، بدان موجودی خواهند که به ذات خود موجود است نه به امری زائد و وجود همه‌ی اشیای علماً و عیناً به اوست چون نور که به نفس خود روشن است نه به روشنایی دیگر، روشنی همه چیزها بدوست.[1]

وی در جای دیگر گفته:

لفظ وجود را گاه به معنی تحقق و حصول، که معنای مصدریه و مفهومات اعتباریه‌اند، اطلاق می‌کنند و بدان اعتبار از قبیل معقولات ثانیه است که در برابر وی امری نیست در خارج، بلکه ماهیات را عارض می‌شود در عقل، چنان‌که محققان، حکما و متکلمین تحقیق آن کرده‌اند؛ و گاه لفظ وجود می‌گویند و حقیقتی می‌خواهند که هستی وی به ذات خود است و هستی باقی موجودات به وی، و فی الحقیقة غیر از وی موجودی نیست در خارج و باقی موجودات عارض وی‌اند و قائم به وی، چنان که ذوق کمل کبرای عارفین و عظمایی اهل یقین به آن گواهی می‌دهد. و اطلاق این اسم بر حضرت حق سبحانه و تعالی به معنی ثانی است نه به معنی اول.[2]

از کلمات جامی صراحتاً بر می‌آید که مقصود ارباب معرفت از وجود، حقیقت وجود است و آن حقیقت یکی است نه متعدد و بسیار. وی در محل دیگر با صراحت بیشتر می‌گوید: «ما فی الوجود الاعین واحدة هی عین وجود الحق المطلق و حقیقته».[3] یعنی: «موجود حقیقی یکی بیش

---

۱. نقد النصوص، ص ۵.
۲. لوائح، ص ۱۰.
۳. نقد النصوص، ص ۷.

نیست و آن عین وجود حق و هستی مطلق است».[۱]

اما درباره‌ی کلمه‌ی «وحدت» کافی است بگوییم که وحدت در ما نحن فیه، از جنس وحدات مشهوره نیست[۲] و وحدات مشهوره عبارت است از «وحدت عددی» یا «واحد بالعدد» و «وحدت جنسی» یا «واحد بالجنس» و «وحدت نوعی» یا «واحد بالنوع» و جز آنها که در کتب مفصل فلسفه مذکور است.[۳] و اینکه گفتیم وحدت وجود، از سنخ این وحدات نیست؛ دلیلش آن است که هر یک از وحدات مذکور دارای معنا و تعریفی است که بر وجود صدق نمی‌کند. مثلاً وحدت عددی آن است که در برابر خود دوم و سوم... داشته باشد. در حالی که وجود در خارج یکی است و نمی‌توان برای آن دومی فرض کرد. وحدت جنسی و وحدت نوعی آن است که در خارج بر افراد متعدد و بسیار صدق کند، مانند حیوان و انسان که بر افراد بسیار صادق است. حال آن که وجود در خارج مصداقش واحد است و به عبارت دیگر، او را بیش از یک مصداق نیست. علاوه بر آن، جنس و نوع ابهام دارند، اما حقیقت وجود اظهر اشیاء است و روشنی همه چیزها بدوست.[۴] پس وحدت وجود عبارت است از وحدت حقیقتی که اصلاً کثرت و تعدد در او راه ندارد و بالذات متصف به وصف وحدت است نه اینکه وحدت چیزی باشد و وجود چیز دیگر.[۵] خلاصه‌ی کلام آن که، مقصود اصحاب مکتب وحدت

---

۱. لوائح، ص ۱۷.
۲. شرح منظومه، ج ۲، ص ۱۹.
۳. ر.ک: النجاة، ص ۳۲۴.
۴. درر الفوائد، ج ۱، ص ۷۳.
۵. ایضاً، ج ۱، ص ۳۳۳.

وجود از این عبارت آن است که حقیقت وجود واحد است نه متعدد و مراد از این حقیقت، ذات حق است که ساحت قدس او از شائبه‌ی کثرت و غبار تعدد منزه است و به همین جهت جامی می‌گوید که ارباب وحدت وجود در توحید حق تعالی به اقامت برهان نیازمند نیستند، زیرا توهم اثنینیت و تعدد در وجود مطلق ممکن نیست.[1] اکنون که از بیان معنای «وحدت وجود» فارغ شدیم، به ذکر عقیده‌ی ابن عربی می‌پردازیم.

نظریه‌ی وحدت وجود مرکز تمام افکار و عقاید ابن عربی است و به قول دکتر ابوالعلاء عفیفی، قضیه‌ی کبرایی که از مکتب ابن عربی تعبیر می‌کند و تمام فلسفه‌ی صوفیانه‌ی وی در اطراف آن می‌چرخد و هر قضیه‌ی دیگر از آن منشعب می‌شود و زمام اندیشه‌ی او را در دست دارد تا آنجا که ابن عربی در آنچه می‌گوید و احساس می‌کند، از آن قضیه بیرون می‌آید و باز بدان بر می‌گردد، آن است که حقیقت وجود در جوهر و ذات خود یکی است و به صفات و اسمای خود متکثر و بسیار، تعدد و تکثری در حقیقت وجود نیست جز به اعتبارات، نسبت‌ها و اضافات و آن حقیقت قدیم، ازلی و ابدی است؛ یعنی نه آغازی دارد و نه انجامی، همیشه بوده و همواره خواهد بود، غبار تغیّر و دگرگونی را در او راهی نیست و آنچه در تغیر و تبدل است، همان اشکال و صور وجود است که در وی ظاهر می‌شود و به عبارت دیگر، تغیر در ناحیه‌ی اعتبارات و اضافات حقیقت وجود است نه در ذات او. پس این حقیقت به بحر

---

۱. الدرة الفاخره، ص ۲۶۰.

زخاری می‌ماند که ساحلش ناپیداست، بل او را کرانه نیست. وجوداتی که مورد احساس و ادراک قرار می‌گیرند، فقط امواج آن بحرند که بر روی سطحش ظاهر و آشکار می‌شوند، چون آن حقیقت را از حیث ذاتش با قطع نظر از اعتبارات و اضافات ملاحظه کنی، برگوی که «حق» است. هر گاه از حیث اسما و صفاتش یعنی از ناحیه‌ی ظهورش در اعیان ممکنات ملاحظه شود، می‌توان گفت که «خلق» یا عالم است؛ بنابراین «همه اوست»؛ هم حق است و هم خلق، هم واحد است و هم کثیر، هم قدیم است و هم حادث، هم اول است، هم آخر، هم ظاهرست، هم باطن. این بود خلاصه‌ی آن عقیدتی که معروف به «وحدت وجود» است و ابن عربی آن را با کمال جرئت و صراحت در موارد متعدد از «فصوص» و «فتوحات» تقریر و بیان کرده، از آن جمله گوید: «فسبحان من اظهر الاشیاء و هو عینها».[1]

فما نظرت عینی الی غیر وجهه — و لا سمعت اذنی خلاف کلامه[2]

و در جای دیگر گفته:

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا — ولیس خلقاً بذاک الوجه فاذکروا
من یدر ما قلت لم تخذل بصیرته — و لیس یدریه الا من له بصر
جمع و فرق فان العین واحدة — و هی الکثیر «لاتبقی و لاتذر»[3]

---

۱. پاک است خداوندی که اشیاء را ظاهر ساخت و خود عین آن اشیاء است.
۲. چشم من جز رخسار او را ندید و گوشم جز کلام او را نشنید (ر.ک: مقدمه‌ی ابو العلاء عفیفی، ص ۲۴ ـ ۲۵).
۳. فصوص الحکم، ص ۷۹. جمله‌ی «لاتبقی و لاتذر» آیت قرآن است (قرآن کریم، سوره‌ی المدثر، آیه‌ی ۲۷).

ما حصل مقصود ابن عربی از ابیات بالا این است که: از جهت ظهور حق در مرایای مختلف و مجالی متعدد، حق خلق است؛ پس ایها الناس! از این کثرات نسبیه که به اعتبار ظهور حق در آن مجالی و مرایا پدیدار می‌شود، درگذرید و آن را در نظر نگیرید و به سوی وحدت حقیقیه‌ی ذاتیه خرامید. و به حسب احدیت ذاتی خود، حق خلق نیست، زیرا حق بدان وجه موجد موجودات و خالق مخلوقات است؛ پس بدین اعتبار از صفات خلق منزه و پاک و محتجب به حجاب غیرت و کبریایی خود هست و در غیبت خود باقی است. نه مشهود است و نه مرئی و آنچه که به نظر می‌آید و مشهود می‌گردد، خلق است. پس او را ذاکر باشید و از جهت احتجابش در ورای صورت خلقت فراموش نکنید. وجهی راکه در اینجا گفتیم کسی می‌داند که بینایی و بصیرتش از شهود حق یکتا در مراتب کثرتْ ملول و مخذول نگشته است. آری، این دو وجه را فقط کسی می‌فهمد که دارای بینایی نافذ در بواطن اشیاء باشد. ای مرد، راه جمع کن در میان حق و خلق در مرتبت آن و بگوی که حق عین خلق است در آن مرتبه و حکم کن به فرق و کثرت در مرتبه‌اش و بگوی که در آن مرتبه‌ی حقْ خلق نیست، زیرا «عین» و حقیقت در حدّ ذات خود واحد است و در مرتبه‌ی وحدت، صورکثرت فانی و نابود می‌شوند و در هنگام ظهور آن عین و حقیقت واحد، به حسب تجلیات در مرایای متعدد، متکثر و بسیار است.[1] کاشانی در شرح بیت اخیر می‌گوید:

وجود واحد حق در مرتبت جمع اسمائی، خالق و اله است و در

---

۱. در شرح ابیات رجوع کن: به جامی، ص ۸۷؛ قیصری، ص ۱۱۷ و بالی، ص ۱۰۰.

مرتبت فرق مخلوق است و در وجود جز او چیز دیگر نیست، زیرا وی عین و حقیقت واحد است و این حقیقت واحد عیناً در اثر تعینات کثیر و متعدد می‌باشد و تعینات نسبت‌هایی است که بدون وی تحقق ندارند؛ پس موجودی جز او نیست.[۱]

بدین بیت توجه فرمایید که ابن عربی صراحتاً می‌گوید که عین حق و حقیقت او در هر خلق محسوس ظاهر شده است: «و ما خلق تراه العین / الاعینه حق» یعنی: هر خلقی که به چشم می‌آید، حقْ عین آن است و آن خلقِ محسوس از حیث حقیقتِ خود، عین حق و از لحاظ صورت خود، غیر اوست.[۲]

به عقیده‌ی ابن عربی، ذات الهی را می‌توان از دو وجه ملاحظه کرد: نخست از آن حیث که ذات بسیط است و از هر نسبت و اضافتی به سوی موجودات خارجیه مجرد است و دوم از آن حیث که ذاتی است متصف به صفات ذات حق. از وجه نخستین، از صفات محدثات و از هر اضافتی نسبت به وجود ظاهر پاک و منزه بوده و وجودی است مطلق که از هر گونه تعین و قیدی مجرد است و از وجه دوم، وجود مقید و یا وجود نسبی است، زیرا بنابر این وجه، وجود حق در صور اعیان ممکنات یا در نسبت‌ها و اضافاتی که به صفات تعبیرش می‌کنند، متعین گردیده است و از این رو، تمام موجودات صفات حق‌اند. وی در این باب گوید: «فما

---

۱. شرح کاشانی، ص ۶۹.
۲. فصوص الحکم، ص ۱۰۷؛ شرح جامی، ص ۱۳۵ و بالی، ص ۱۷۱.

وصفناه بوصف الاکنا نحن ذلک الوصف فوجودنا وجوده».[۱] چون در نظر ابن عربی صفات عین ذات است، بالتبع حق عین خلق یا عین صفاتی است که در مجالی وجود ظاهر گشته و این صفات چیزی زاید بر ذات نیست، بلکه اضافاتی است نسبت به سوی ذات.[۲]

ابن عربی آیه‌ی مبارکه: «**ان الله لطیف خبیر**»[۳] را به کمال جرئت طوری تفسیر کرده که به عقیده‌ی او، صراحتاً بر وحدت وجود دلالت دارد. بنا به گفته‌ی او، لطف مشتق از لطافت و لطافت در مقابل کثافت است. ظهور لطف حق آن است که وی جوهری است که در خفا در تمام وجود ساری است و در هر چیزی عین آن چیز است. اگر چه اشیاء به نام‌های مختلف خوانده می‌شوند و محدود به یک حدّ معین می‌باشند، زیرا اشیاء فقط در امور عرضی یا در مزاج‌های خاصی که دارند از یکدیگر اختلاف پیدا می‌کنند و به همین جهت، هر یکی نام خاصی به خود می‌گیرند تا از دیگری امتیاز یابند، چنان که می‌گویند: این درخت است، آسمان است، زمین است، فرس است، حیوان است و جز آن. در حالی که اینها نام‌هاست و جوهر و عین در همه یکی است و در جمیع آنها ساری است و از کمال لطافت خویش در آنها مختفی است. و آن عین و جوهر واحد، ذات یگانه‌ی حق است. در اینجا، ابن عربی در میان عقیده‌ی خود و عقیده‌ی اشاعره مقایسه کرده، گوید: چنان که اشاعره

---

۱. «ما او را به وصفی نستودیم جز آن که خود (محدثات) آن وصف بودیم و وجود ما وجود اوست»؛ بحواله الطبیعة و ما بعد الطبیعة، ص ۱۴۰.

۲. فصوص الحکم، ص ۱۷۸ و مقدمه‌ی عفیفی، ص ۲۹.

۳. قرآن کریم، سوره‌ی لقمان، آیه‌ی ۱۵.

می‌گویند تمام عالم در جوهر متماثل و متجانس است، پس عالم جوهر واحد است و این عین گفته‌ی ماست که می‌گوییم عین واحد است. اشاعره می‌گویند که جوهر واحد به اعراض مختلف، مختلف می‌شود و این گفته‌ی ماست که عین واحد به صورت‌ها و نسبت‌ها متکثر می‌گردد تا آنجاکه به بعضی از صورت‌ها و نسبت‌ها از بعضی دیگر امتیاز می‌یابد. ایشان می‌گویند که این از حیث صورت (در عرف ما) یا از حیث عرض ـ در عرف متکلم ـ یا از ناحیه‌ی مزاج خود ـ در اصطلاح حکمت ـ یا هر طوری که می‌خواهی گوی، غیر از آن است. (و از سوی دیگر می‌توان گفت) که این از حیث جوهر خود عین آن است. از این رو، عین جوهر را در حدّ و تعریف هر چیزی که دارای صورت و مزاج است، اخذ می‌کنند. ولی ما می‌گوییم که، آن جوهری که موجود در حد هر چیز است جز ذات حق نیست. متکلم می‌پندارد که مسمای جوهر اگرچه ثابت و محقق است، اما عین حق نیست که اهل کشف و تجلی اصطلاح می‌کنند و می‌گویند مسمای جوهر حق است و همان است جوهر حقیقی و ساری در تمام اشیاء و این بود بیان سرّ آن مطلب که خداوند لطیف است؛ یعنی وجود حق به لطف سریان خود در اشیاء آنها را ایجاد فرموده.[1]

ابن عربی، چنان‌که دیدیم، در اخیر کلمات خود به تفاوتی که در میان عقیده‌ی وی و اشاعره موجود است اشارت کرد و به عبارت روشن‌تر، فرق در میان هر دو عقیده آن است که اشاعره از یک سو به وجود

---

۱. فصوص الحکم، ص ۱۸۸؛ شرح کاشانی، ص ۲۳۹ و شرح جامی، ص ۲۶۰.

خداوند و از سوی دیگر به وجود عالم اقرار می‌کنند؛ لیکن ابن عربی فقط به وجود واحد ایمان دارد و هرگاه این وجود از ناحیه‌ی اطلاقش ملاحظه شود، توان گفت همان جوهری است که عالم از وی ساخته شده و اگر از ناحیه‌ی تقیید، یعنی تعدد و تکثرش به حسب صورت‌ها و نسبت‌ها، مورد توجه قرار گیرد، باید گفت که جهان و خلق است. استاد ابوالعلاء عفیفی در اینجا می‌گوید:

بعید نیست که نظریه‌ی اشاعره، یکی از افکاری باشد که ابن عربی را به وحدت وجود سوق داده است با آن که در میان این دو اندیشه بسیار فرق است. کما لا یخفی علی ذوی الافهام.[1]

ابن عربی، پس از بیان مطلب سابق‌الذکر، در باب سریان وجود معبود در عین عابد چنین گوید:

خداوند از نفس خویش خبر داد که قوای بنده، خود اوست و فرمود: «**کنت سمعه و بصره و لسانه و رجله و یده**».[2]

و این سمع، بصر، لسان، پای و دست همه‌ی اعضا و نیروهای عبد است. حق در تعریف و بیان سریان خود در عبد تنها به ذکر قوای او اقتصار نفرموده، حتی اعضای او را ذکر کرد و بنده عبارت است از همین اعضا و قوا؛ پس عین مسمای عبد، که از نسبت عبدیت مجرد باشد؛ حق است نه عین عبدی که به نسبت عبدیت مقید است، زیرا نسبت‌ها به ذات خود امتیاز را اقتضا می‌کند حال آن که «منسوب الیه» از حیث

---

۱. تعلیقات، ص ۲۸۱.

۲. فصوص الحکم، ص ۱۸۹؛ جامی، ص ۲۶۰؛ کاشانی، ص ۲۴۰ و بالی، ص ۳۷۰.

حقیقت خود متمیز نیست زیرا در عالم جز عین واحد در تمام نسبت‌ها چیز دیگر نیست، و آن عین واحد است که دارای نسبت‌ها، اضافات و صفات می‌باشد.[۱]

خلاصه‌ی کلام آن که، به عقیده‌ی ابن عربی، وجود حقیقی فقط وجود خداست که در اعیان ممکنات ساری است؛ اگر او را از ناحیه‌ی اطلاق مورد توجه قرار دهیم، «حق» است و اگر از ناحیه‌ی تقیید در صور ممکنات ملاحظه شود، (خلق) است و عالم از حیث ذات خود خیال و سایه‌ای بیش نیست و همین است معنای وحدت وجود در مکتب ابن عربی. اگرچه شواهد بسیاری از کلمات ابن عربی در وحدت وجود در دست بود، نگارنده به همین قدر بسنده کرد.

حالا تفصیل عقیدت او را در ضمن عبارات شیوای جامی مطالعه می‌کنیم:

> جامی مانند ابن عربی عقیده دارد که در وجود جز عین واحد نیست؛ آن عین واحد، وجود حق مطلق و حقیقت اوست.[۲]
>
> موجود حقیقی یکی بیش نیست و آن عین وجود حق و هستی مطلق است، اما او را مراتب بسیار است؛ اول مرتبه لاتعین و عدم انحصار است و اطلاق از هر قید و اعتبار، از این حیثیت منزه است از اضافات نعوت و صفات....[۳]

سپس جامی مراتب تعین وجود را شرح داده و گوید:

> پس فی‌الحقیقت، وجود بیش از یکی نیست که در جمیع این مراتب و

---

۱. فصوص الحکم، ص ۱۸۹؛ جامی، ص ۲۶۰؛ کاشانی، ص ۲۴۰ و بالی، ص ۳۷۰.
۲. نقد النصوص، ص ۷.
۳. لوائح، ص ۱۷.

حقایق که تفصیل مرتبه‌ی احدیت‌اند، ساری است و وی در این مراتب و حقایق عین این مراتب و حقایق است، چنان‌که این مراتب و حقایق در وی، عین وی بودند. حیث کان الله ولم یکن معه شیء:

بـــر لوح عـــدم لوائـــح نـــور قـــدم
لائح گردید کس نه دریـن سـر مـحرم
حـــق را مشـمر جـدا ز عـالم زیـراک
عالم همه در حق است و حق در عالم[1]

وجود حق در حقیقتِ تمام موجودات ساری است و همچنان تمام اشیاء در وی مندرج است:

حقیقت هستی به جمیع شؤون و صفات و نسب و اعتبارات که حقایق موجوداتند، در حقیقتِ هر موجودی ساری است و لهذا قبل کل شیء فیه کل شیء.

صاحب گلشن راز گوید:

دل یک قـطره را گـر بـر شکـافی   به موج آید ازو صـد بـحر صـافی

***

هستی که بـود ذات خـداونـد عـزیز   اشیا همه در وی‌اند و وی در همه نیز
این است بـیان آن‌کـه عـارف گـوید   باشد همه چیز مندرج در همه چـیز[2]

اگر ابن عربی به جرئت می‌گفت: «**فسبحان من اظهر الاشیاء و هو عینها**»، جامی با کمال صراحت اظهار می‌کند که در دلق گدا و اطلس شاه، در مرتبت جمع و فرق همه اوست و بس:

---

۱. لوائح، ص ۲۴.
۲. لوائح، ص ۲۴.

همسایه و همنشین و همره همه اوست — در دلق گدا و اطلس شه همه اوست
در انجمن فرق و نهان خانه جمع — بالله همه اوست ثم بالله همه اوست[1]

جامی با استفاده از آیه‌ی مبارکه‌ی: «**فأینما تولّوا فثمّ وجه الله**»[2]، می‌گوید که عین حقیقت در همه جا عیان و هویداست.

از نبی اینما تولوا خوان — ثم وجه اللهیش متمم دان
یعنی آن سو که روی قصد آری — تا حق بندگیش بگذاری
وجه حق کان بود حقیقت او — باشد آنجا به سوی او کن رو
هیچ جا را نکرد استثنا — پس بود عین حق عیان همه جا[3]

عارف ما بیان ابن عربی را مبنی بر اینکه عین واحد از لحاظ تجرد و اطلاق «حق» و از جهت اعتبارات و اضافات «خلق» است، با این عبارات روشن شرح داده:

> حقیقة الحقایق که ذات الهی است، تعالی شأنه حقیقت همه‌ی اشیاست و فی حد ذاته واحدی است که عدد را با او راه نیست. اما با اعتبار تجلیات متکثره و تعینات متعدده، در مراتب، تارة حقایق جوهریه متبوعه است و تارة حقایق عرضیه تابعیه؛ پس ذات واحد به واسطه‌ی صفات متعدده، جواهر و اعراض متعدده متکثره می‌نماید و من حیث الحقیقة یکی است که اصلاً متعدد و متکثر نیست:
>
> **ای بر سر حرف این و آن نازده خط**
> **پندار دویی دلیل بعدست و سخط**

---

۱. لوایح، ص ۱۷.
۲. قرآن کریم، سوره‌ی بقره، آیه‌ی ۱۶۵.
۳. هفت اورنگ (سلسلة الذهب)، ص ۵۳.

در جـــمله کـــائنات بـــی‌سهو و غـلط

یک عین فحسب دان و یک ذات فقط

این عین واحد از حیثیت تجرد و اطلاق از تعینات و تقیدات مذکوره، «حق» است و از حیثیت تعددی و تکثری، که به واسطه‌ی تلبس او به تعینات می‌نماید، «خلق» است و عالم. پس عالم ظاهر حق است و حق باطنِ عالم. عالم پیش از ظهور عین حق بود و حق بعد از ظهور عین عالم، بلکه فی الحقیقة یک حقیقت است و ظهور و بطون و اولویت و آخریت از نسب و اعتبارات اویند. **هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن.**[1]

هر شکل بتان رهزن عشاق حق است

لابلکه عیان در همه آفاق حق است

چیزی که بود ز روی تقیید، جهان

بالله که همان زوجه اطلاق، حق است

***

چون حق به تفاصیل شئون گشت عیان

مشهود شد این عالم پر سود و زیان

گـــر بـــاز رونـــد عـــالم و عـــالمیان

با رتبه اجمال حق آید به میان[2]

آن‌سان که به عقیده‌ی ابن عربی حق جوهر عالم است، جامی نیز عقیده دارد که همان حقیقت واحد یک بار به شکل جوهر و بار دیگر به

---

۱. سوره‌ی حدید، آیه‌ی ۳.   ۲. لوایح، ص ۱۹.

صورت عرض در می‌آید؛ یعنی همه‌ی موجودات، اعم از جوهر و عرض، از حیثیت وجود خود عین حق‌اند و از روی تعین همه غیر او هستند و غیریت اعتباری است نه حقیقی، چنان که خود گوید:

گر طالب شر بود گر کاسب خیر — گر صاحب خانقاه اگر راهب دیر
از روی تعین همه غیراند نه عین — وز روی حقیقت همه عین‌اند و نه غیر[1]

و علی الرغم ارباب عقل که عالم را به جواهر و اعراض تقسیم می‌کنند و جوهر را متبوع و عرض را تابع می‌دانند و وجود را بر اعیان عارض می‌شمارند، در اثر مکاشفات اصحاب شهود محقق گردیده که اعیانْ عارض و تابع و «وجود» معروض و متبوع است:

هستی به قیاس عقل و اصحاب قیود — جز عارض اعیان و حقایق نه نمود
لیکن به مکاشفات ارباب شهود — اعیان همه عارض‌اند و معروض وجود[2]

شارح «تحفه‌ی مرسله»، در شرح این عبارت که «ان العالم بجمیع اجزائه اعراض و المعروض هو الوجود»، گوید:

یعنی عالم به همه‌ی اجزای خویش اعراض است و عرض آن را گویند که در موجودیت محتاج به غیر باشد، چنانچه رنگ‌ها و بوی‌ها. پس نزد متکلمان، حرکت و سکون و الوان اعراض‌اند و معروضْ جواهر و اجسام که بی‌اجسام این چیزها ظاهر نتوانند شد و نزد محققان جواهر و اجسام نیز اعراض‌اند و معروضْ وجود حق تعالی است که قیام جمیع موجودات بی‌آن متصور نیست.[3]

---

۱. به حواله شرح تحفه مرسله، ص ۲۸.
۲. لوایح، ص ۱۰.
۳. شرح تحفة مرسله، ص ۲۳.

در کلماتی که از ابن عربی و جامی نقل کردیم، بدین عبارت برخوردیم که ذات حق در اعیان ممکنات و حقایق موجودات ساری است، پس برای مزید اطلاع باید عقیده‌ی ابن عربی و جامی را درباره‌ی اعیان ممکنات، که از آن به «اعیان ثابته» تعبیر می‌کنند، مورد بررسی قرار داد. اعیان ممکنات راکه حکما به ماهیات تعبیر کرده‌اند[1]، عرفاء اعیان ثابته خوانند و در اصطلاح ایشان، عبارت است از حقایق اعیان ممکنات که در علم حق تعالی ثابت‌اند[2]؛ یعنی حقایق ممکنات قبل از آن که به لباس وجود خارجی ملبس شوند و امتیاز عینی پیدا کنند، در علم حق ثابت بوده‌اند و از ثبوت آنان در مرتبه‌ی علم به «اعیان ثابته» عبارت کرده‌اند و اکنون عین عبارات جامی را در باب اعیان ثابته نقل می‌کنیم:

حبّذا روزی که پیش از روز و شب — فارغ از اندوه و آزاد از طرب
متحد بودیم با شاه وجود — حکم غیریت به کلی محو بود
بود اعیان جهان بی‌چند و چون — ز امتیاز علمی و عینی مصون
نی به لوح علمشان نقش ثبوت — نی ز فیض خوان هستی خورده قوت
نی ز حق ممتاز و نی از یکدیگر — غرقه‌ی دریای وحدت سر به سر
ناگهان در جنبش آمد بحر جود — جمله را در خود ز خود با خود نمود
امتیاز علمی آمد در میان — بی‌نشانی را نشان‌ها شد عیان
واجب و ممکن ز هم ممتاز شد — رسم و آئین دویی آغاز شد

سپس، جامی ظهور اعیان ثابته را در مرحله‌ی عین و خارج یک یک

---

۱. شرح گلشن راز، ص ۱۰۴ و اسرار الحکم، ص ۵.
۲. اصطلاحات الصوفیه، ص ۵.

شرح داده تا آن که به جهت قابلیت اعیان ممکنات چنین اشارت می‌کند:

کیست مرد اسماء خلاق و دود　　کان بود فاعل در اطوار وجود

چیست زن اعیان جمله ممکنات　　منفعل گشته ز اسماء و صفات[1]

جامی، در رباعی ذیل، عقیده‌ی ابن عربی را راجع به اعیان ثابته چنین شرح کرده است:

اعیان که مخدرات سر قدم‌اند　　در ملک بقا پردگیان حرم‌اند

هستند همه مظاهر نور وجود　　با آن‌که مقیم ظلمات عدم‌اند

این رباعی اشاره به آن معنی است که صاحب فصوص، قدس سره، در فص ادریسی می‌فرماید: «الاعیان الثابته ما شمت رائحة الوجود»؛ یعنی اعیان ثابته که صور علمیه‌اند، بر عدمیت اصلی خودند و بویی از وجود خارجی به مشام ایشان نرسیده است و معنی این سخن آن است که اعیان ثابته نزد افاضه وجود بر ایشان ثابت و مستقرند بر بطون خود، به هیچ وجه ظاهر نخواهند شد که بطون و خفا ذاتیِ ایشان است و ذاتی چیزی جدا نمی‌شود. پس آنچه ظاهر می‌شود از این اعیان، احکام و آثار این اعیان است که به وجود یا در وجود حق ظاهر شوند نه ذات این اعیان.[2]

عارف ما در نقد النصوص برای اعیان ثابته، دو اعتبار قایل شده است:

اعیان ثابته عبارت از حقایق موجودات است، صور علمیه است که موجود نیست مگر در علم حق. و اعیان را دو اعتبار است: اول آن که،

---

۱. شرح بیتین مثنوی در ذیل لوامع، ص ۱۰۰ ـ ۱۰۱.

۲. شرح رباعیات، نسخه‌ی ب.

اعیان مرایای وجود حق و اسمای حق و صفات حق است. دوم آن که، وجود حق مرآت آن اعیان است.

پس به اعتبار اول ظاهر نمی‌شود در خارج مگر وجودی که متعین است در مرایای اعیان و متعدد است به تعدّد اعیان. پس بر مقتضای این اعتبار، غیر از وجود حق در خارج هیچ نیست و اعیان را ثبوتی جز در حضرت علم نه. و بویی از وجود خارجی به مشام اعیان نرسیده است و این بیانِ حال موحدی است که شهود حق بر وی غالب است:

از قمه عرش تا به ایوان سماک　　و ز طارم چرخ تا به مطموره خاک
هر ذره که هست آیینه خورشید است　　در دیده‌ی آن کو، نظری دارد پاک

و به اعتبار دوم، در وجود، غیر از اعیان هیچ نیست و وجود حق، که مرآت اعیان است، در غیب است و متجلی و ظاهر نیست مگر از ورای تتق غیب و سرادقات جمال و جلال. و این بیانِ حال کسی است که شهود خلق بر وی غالب است والی هذین الاعتبارین اشار من قال:

اندر نظر کمل ارباب فهوم　　خالق مشهود و خلایق موهوم
و اندر نظر طایفه محجوبان　　خلق است که ظاهر است و خالق مکتوم

اما محقق، همیشه مشاهده هر دو مرآت می‌کند اعنی مرآت حق و مرآت اعیان و مشاهده‌ی صوری که در هر دو مرآت است بی‌انفکاک و بی‌امتیاز:

ما از حق و حق نیز ز ما نیست جدا　　بنگر همه در خدا و در جمله خدا
بل هر چه که بینی همه خلق است نه حق　　لابل همه حق نه خلق بیند بینا[1]

---

۱. نقد النصوص، نسخه خطی و چاپی، ص ۲۰.

پس حالا باید بدین نکته توجه کرد که وجود عینی و خارجی از نظر جامی چه معنا دارد؟ عارف ما خود این معنا را بدین‌سان شرح داده است که:

وجود ممکنات عبارت از ظهور وجود حق است سبحانه در حقایق ایشان به آن معنی که چون ممکنی از ممکنات را شرایط وجود عینی متحقق گردد، وی را نسبتی خاص مجهول الکیفیه به ظاهر وجود، که به منزله‌ی مرآت است، مر باطن وجود را پیدا شود که به جهت آن مناسبت، احکام و آثار عین ثابته‌ی آن ممکن در مرآت ظاهر وجود منعکس گردد و ظاهر وجود به آن احکام و آثار منصبغ و متعین نماید و اسما و صفات وی به آن قدر که خصوصیت شأنی، که عین ثابته آن ممکن صورت علمیه‌ی آن است، تقاضا کند ظاهر گردد. پس ظاهر وجود متعین و منصبغ به آن احکام و آثار موجودی باشد از موجودات عینی خارجی.

مراد به انضمام و اقتران معین وجود حق به ماهیت، ظهور آن نسبت است میان ایشان و از مقتضیات آن نسبت ظهور ماهیت در خارج و ترتب احکام خارجیه‌ی وی بر وی، نه آن که وجود عارض ماهیت شود، بلکه ماهیت عارض وجود است و قایم به وی و وجود معروض و قیوم وی، اما نه عارضی که به عروض وی مر معروض را صفتی وجودی نو شود و به زوال آن صفتی حقیقی زایل گردد، زیرا که تجدد صفات و زوال آن موجب تغیر و مفضی به حدوث است، «**تعالی الله عن ذلک علواً کبیراً**». بلکه عروض ماهیت مر وجود را، چون عروض صورت است مر آیینه را. زیرا که صورت مرئی در

آیینه به حسب حس عارض آیینه می‌نماید. اما چون رجوع به عقل کنیم، دانیم که عارض آیینه نیست، نه به سطح وی قائم است و نه در ثخن وی حال. بلکه وی را نسبتی است مخصوص به آیینه که سبب نمایندگی آیینه می‌شود مر او را به حسب حس و توهم آن می‌شود که مگر آن صورت عارض آیینه است و قائم به وی قیام العارض بالمعروض، و در حقیقت آیینه را از نمایندگی صورت جز نسبت نمایندگی نمی‌افزاید و به زوال صورت جز نسبت زایل نمی‌شود و شک نیست که از تغیّر و تبدل نسبت، هیچ تغیر و نقصی به وی لاحق نمی‌شود.[1]

از تأمل در گفتار سابق‌الذکرِ جامی بر می‌آید که، در نظر وی معنای خلق و آفرینش یا وجود عینی و خارجی آن است که اعیان ممکنات یک نسبت خاص و مجهول الکیفیه به ظاهر وجود پیدا می‌کنند و ظاهر وجود به احکام و آثار آنها تعین یافته و بدین‌سان، به شکل موجودات عینی خارجی در می‌آیند. یعنی چون خدا خواهد که ممکنی را وجود بخشد، در حقیقتِ وی تجلی می‌فرماید. در مکتب ابن عربی اگر دقت کنیم، خلق به معنای ایجاد از عدم نیست، زیرا به عقیده‌ی او تراوش وجود از عدم محض محال است، بلکه اصل و سبب هر وجودی فیض دائم و پیوسته‌ی الهی است. بنابراین، خلقت و آفرینش در اصطلاح این مکتب عبارت است از: تجلی دایم و پیوسته‌ی الهی در صور بی‌حد و بی‌شمار موجودات که در هر آنی در صور گوناگون تحول می‌نماید و هر

---

۱. اشعة اللمعات، نسخه خطی.

لحظه به شکل دیگری در می‌آید. تجلی یا فیض الهی، به عقیده‌ی ابن عربی، بر دو قسم است: یکی فیض اقدس و دیگری فیض مقدس.

فیض اقدس عبارت است از تجلی و ظهور حق بر خودش در صور اعیان جمیع ممکنات و این تجلی، درجه‌ی نخستین از درجات تعین در طبیعت «وجود مطلق» است؛ لیکن تعین معقول است که وجودی در عالم عینی حسّی ندارد و فقط اعیان در آن مرتبه علماً از یکدیگر ممتازند. ابن عربی، چنان که گفته شد، از این حقایق معقول یا صور معقول ممکنات به «اعیان ثابته» تعبیر کرده است. اما فیض مقدس، که معمولاً به اسم «تجلی وجودی» یا تجلی واحد در صور کثرت وصف می‌شود، عبارت است از ظهور اعیان ثابته از عالم معقول و حضرت علم به عالم محسوس. و این تجلی دوم، مترتب بر تجلی اول است؛ بدین معنی که ظهور موجودات خارجیه بر همان صورتی است که در مرحله‌ی ثبوت ازلی خود، بر آن بوده‌اند و در وجود، چیزی را نتوان سراغ کرد که در هنگام حصولش در عالم محسوس، بر خلاف آن چیزی باشد که در مرحله‌ی ثبوت خود در عالم معقول داشته است.[1]

جامی فیض اقدس و مقدس را چنین شرح داده است:

حضرت حق را «سبحانه» دو تجلی است: یکی علمی غیبی که صوفیه تعبیر از آن به فیض اقدس کرده‌اند که عبارت از ظهور وجود حق است «سبحانه» بر خودش در حضرت علم به صور اعیان و قابلیات و استعدادات ایشان، و درین تجلی اعیانْ متصف به وجود عینی نیستند

---

۱. تعلیقات، ص ۸ ـ ۹.

وکمالات اعیان، چون علم و معرفت و عشق و محبت و امثال آن، در ایشان پوشیده است و پنهان؛ دوم تجلی وجودی شهادی که معبر می‌شود به فیض مقدس و آن عبارت است از ظهور وجود حق «سبحانه» به حسب استعداد و قابلیت اعیان روحاً و مثالاً و حساً و این تجلی ثانی مترتب بر تجلی اول است و مظهر است هرکمالاتی راکه به تجلی اول در استعدادات و قابلیات ایشان اندراج داشته:

یک جود تو نقش بسته صد گونه گدا
یک جود نصیب هر یکی داده جدا
آن جود نخستین از لابود و بران
این جود پسین است ترتیب ابدا[1]

از بحثی که در باب اعیان ثابته و مراتب آنها به عمل آمد، نتیجه این شد که:

مر این عالم را سه محل‌اند: یکی از آن تعین اول است و درین موطن نام اجزای عالم را در اصطلاح صوفیه «شؤون» می‌گویند و محل دیگر آن عالم تعین ثانی است و درین محل نام آن در اصطلاح ایشان «اعیان ثابته» می‌دارند و محل سوم خارج است و درین محل به «اعیان خارجیه» می‌نامند «و ان الاعیان الثابته ما شمت رائحه الوجود...».[2]

بر این گفتارِ اصحاب مکتب ابن عربی، که وجود ممکنات عبارت است از ظهور حق در اعیان آنها و موجودات از حیث حقیقت وجود عین حق‌اند، اشکال و پرسشی بدین گونه وارد می‌شود که حق سبحانه

---

۱. لوامع، ص ۲۱. لوائح، ص ۲۷.   ۲. شرح تحفه مرسله، ص ۲۴.

در اشیای کریه و چیزهای شنیع باشد و این قول در غایت وقاحت و نهایت قباحت است، «**تعالی الله عن ذلک علواً کبیراً**». جامی ازین اشکال، بدین‌سان پاسخ گفته است که:

از معیت حق سبحانه با اشیایی که تقذر و تلوث از احکام خارجیه‌ی ایشان باشد، ملابسه‌ی وی به قاذورات لازم نیاید، با آن‌که قذارت امری است نسبی. هر چه مستقذر است نسبت به بعضی طباع، مستقذر است نه نسبت به همه، چنان‌که فضله‌ی حیوانات مثلاً نسبت به طبیعت انسان مستقذر است نه نسبت به طبیعت جعل و ایضاً تلطخ به قاذورات و تلوث با آن، از خواص اجسام کثیفه است. نمی‌بینی که انوار و الوان را از ملابسه‌ی اجسام مستقذره هیچ تلطخ و تلوثی لاحق نمی‌شود و از این مقدمات دانسته شد که، آن‌کس که منع معیت ذاتی حق سبحانه و انکار احاطه و سریان او در جمیع موجودات کرده است، بنابر لزوم ملابسه‌ی وی مر قاذورات و اشیای خسیسه را، از آن جهت است که ملابسه وی را ملابسه‌ی موجود به موجود، بلکه ملابسه‌ی جسم به جسم تعقل کرده است و منشأ آن جز قصور عقل و قلت تأمل امری دیگر نیست... .[1]

عارف ما، در جای دیگر، اعیان ثابته‌ی ممکنات را به شیشه‌های گوناگون و متلون همانند ساخته است و البته از تابش نور وجود بر آنها لازم نمی‌آید که خورشید وجود رنگ آنها را در خود بپذیرد:

۱. الشعة اللمعات.

اعیان همه شیشه‌های گـوناگـون بـود

کـافتاد بـر آن پـرتو انـوار وجـود

هر شیشه که بود سرخ یا زرد و کبود

خورشید در آنها به همان رنگ نمود[1]

نور وجود حق (سبحانه و تعالی) ولله المثل الاعلی، به مثابه‌ی نـور محسوس است و حقایق و اعیان ثابته به منزله‌ی زجاجات متنوعه؛ و تنوعات ظهور حق «سبحانه» در حقایق و اعیان چون الوان مختلفه؛ همچنان که نمایند که الوان نور، به حسب الوان زجاج است که حجاب اوست و فی‌نفس الامر او را لونی نیست تا اگر زجاج صافی است، نور در وی یا به وی صاف و سپید نماید و اگر زجاج کدر است، ملون نماید با آن که نور فی حد ذاته از لون و شکل مجرد و معرا است. همچنان، نور وجود حق را «سبحانه و تعالی» در هر یک از حقایق و اعیان، ظهوری است و اگر آن عین و حقیقت قریب است به بساطت و نوریت و صفا، چون اعیان عقول و نفوس مجرده، نور وجود در آن مظهر در غایت صفا و نوریت و بساطت نماید؛ و اگر بعید است چون اعیان جسمانیات، نور وجود در آن کثیف نماید با آن که فی نفسه نه کثیف است و نه لطیف. پس اوست تقدس و تعالی که واحد حقیقی است، منزه از صورت و لون و شکل در حضرت احدیت و هم اوست

---

۱. ملاهادی سبزواری این رباعی را بدین صورت نقل کرده است:

اعیان همه شیشه‌های گوناگـون بـود کافتاد در آن پـرتو خـورشید وجـود

هر شیشه که سرخ بود یا زرد و کبود خورشید در او به آنچه او بـود نـمود

(رک: اسرار الحکم، ص ۵)

سبحانه که در مظاهر متکثره به صورت مختلفه ظهور کرده، به حسب ذات و صفات و تجلی اسمایی و صفاتی و افعالی بر خود جلوه دارد.[۱]

در بحث «وحدت وجود» گفته شد که به عقیده‌ی مکتب ابن عربی، وجود واحد و شؤون و اطوار وی مختلف و متکثر است. از این بیان، شاید چنین پرسشی در میان آید که آیا این کثرات و اعتبارات متعدد و گوناگون با وحدت وجود منافات ندارند و وحدت او را مبدل به کثرت نمی‌سازند؟ اگرچه از گفت‌وگویی که در باب «اعیان ثابته» به عمل آمد، جواب آن سؤال مقدر داده شد، معذلک برای تأیید مدعا یکی دو عبارت جامی را نقل می‌کنیم تا شبهه‌ای در میان نماند و مقصود وی به کلی روشن شود. جامی کسی را که توهم کثرت کند و چنان پندارد که ممکنات در خارج وجود دارند، به قلب «محجوب» خوانده و گوید:

عظیم‌ترین حجابی و کثیف‌ترین نقابی، جمال وحدت حقیقی را تقیدات و تعدداتی است که در ظاهر وجود واقع شده است. به واسطه‌ی تلبس آن، به احکام و آثار اعیان ثابته در حضرت علم که باطن وجود است و محجوبان را چنان می‌نماید که اعیان، موجود شده‌اند در خارج و حال آن که بوی از وجود خارجی به مشام ایشان نرسیده است و همیشه بر عدمیت اصلی خود بوده‌اند و خواهند بود و آنچه موجود و مشهودست، حقیقت وجود است. اما با اعتبار تلبس به احکام و آثار اعیان نه از حیث تجرد از آنها که از این حیثیْث بطون و خفا از لوازم اوست؛ پس فی الحقیقة، حقیقة وجود همچنان بر وحدت

---

۱. شرح رباعیات، نسخه‌ی خطی.

حقیقی خود است که ازلاً بوده و ابداً خواهد بود. اما به نظر اغیار، به سبب احتجاب، به صور کثرت احکام و آثار متقید و متعین در می‌آید و متعدد و متکثر می‌نماید... هرگاه چیزی در چیزی نموده می‌شود، ظاهر غیر مظهر است؛ یعنی ظاهر، دیگر و مظهر، دیگر است. و ایضاً آنچه نموده می‌شود از ظاهر در مظهر، شبح و صورت است نه ذات و حقیقت الوجود. حق و هستی مطلق که هر جا که ظاهر است، عین مظاهر است و در همه‌ی مظاهر بذاته ظاهر.[۱]

به عقیده‌ی جامی، تمامی کثرات عالم نسب و اضافات وجود حقیقی است و تبدل نسبت این اضافات موجب تغیر در ذات نمی‌شود. چنانچه گوید:

ظهور و خفای شئون و اعتبارات به سبب تلبس به ظاهر وجود و عدم آن، موجب تغیر حقیقت وجود و صفات حقیقیه‌ی او نیست، بلکه مبنی بر تبدل نسبت اضافات است و آن مقتضی تغیر در ذات نی. اگر عمرو از یمین زید برخیزد و بر یسارش بنشیند، نسبت زید با او مختلف شود و ذاتش با صفات حقیقیه‌ی خود همچنان برقرار... .[۲]

کوتاه سخن آن که، از قول به وحدت وجود نتیجه می‌شود که کثرات عالم همه وهم و خیال و ظلال‌اند و بهره‌ای از وجود خارجی ندارند.

عالم وهم و خیال است

آدمی از روزی که چشم به دیدار جهان می‌گشاید، حواسش با عالم

---

۱. لوائح، ص ۲۳.
۲. لوائح، ص ۱۵.

کثرت و تعدد مواجه می‌شود و می‌بیند که زمین هست و آسمان هست و حیوان هست... چون در شب به سوی فضا نگاه می‌کند، ستارگان بی‌شماری را احساس می‌نماید تا آنجا که از حدّ و عدّ آن باز می‌ماند. و در روز، در زمین و اطراف خود به اشیای بسیاری بر می‌خورد که از شماره و احصای آنها اظهار عجز می‌کند. در اثر این احساس، اعتراف می‌آورد که از قبه‌ی عرش تا ایوان سماک و از طارم چرخ تا مطموره‌ی خاک و بالاخره، سرتاسر عالم پر و مملو از یک سلسله موجودات بی‌شماری است که شماره‌ی آنها را جز خدا کسی دیگر نمی‌داند. در اینجا، با کمال اطمینان اظهار می‌دارد که عالم عبارت است از مجموع این کثرات که در خارج تحقق یافته‌اند.

علی‌الرغم این احساس اولی و ابتدایی، که برای هر فردی از افراد انسان دست می‌دهد، اصحاب مکتب «وحدت وجود» عقیده دارند که آنچه از صور گوناگونْ وجود خارجی به نظر می‌رسد، همه خیالی است اندر خیال. مخصوصاً ابن عربی این معنی را بیشتر تأکید کرده است. چنان‌که در بحث وحدت وجود گفتیم، وی حقیقت وجود را دارای دو جهت می‌داند: یکی حق و دیگری ماسوای حق، و به تعبیر دیگر، خدا و جهان.

به عقیده‌ی ابن عربی، هر چیزی که بر آن عبارت «سوای حق» صادق آید و به نام «عالم» خوانده شود، نسبت به حق تعالی همچون سایه‌ای است که تابع است مر شخص را، پس عالم سایه‌ی خداست.[1] چه

---

۱. اصل عبارت این است: اعلم ان المقول علیه «سوی الحق» او مسمی العالم هو

آن‌سان که سایه تابع شخص است و وجودش بـه تـبعیت آن شـخص است، جهان نیز تابع حق است و فقط به تبعیت او وجود دارد و همین سایه بودنِ جهان مر ذات حق را عین نسبت وجود خارجی بـه سـوی عالم است (به عبارت دیگر، این سایه بودن عین نسبت وجود است به سوی عالم و تقید وی به صورت اجـزای عـالم، چـه وجـود از حـیث اضافتش به سوی عالم به ماسوی نامبردار می‌شود و اگر ما از این اضافت قطع نظر کنیم، وجود یک حقیقت است و آن عین حق است)؛ زیرا به حسب حس، بدون شک سایه وجود دارد و حس وجود آن را اعتراف و تصدیق می‌کند و آن را در وجود، تابع صاحبش می‌داند. همچنین هـر چیزی که نسبت ظلّیت به حق سبحانه دارد، باید به سبب وی موجود و در وجود خود تابع او باشد. بنابراین، نسبت ظلّیت به حق عین نسبت وجود به سوی آن چیز خواهد بود. لیکن برای آن که سایه تحقق یابد، باید نخست شخصی باشد که سایه از وی نمودار شود و به او مـتصل باشد؛ دوم، محلی و جایی لازم است که سایه در آن واقع شود و اگر عدم آن محل راکه سایه در آن واقع می‌شود فرض کنیم، در این صورت سایه در حس وجود نخواهـد داشت، بـلکه امـری است مـعقول و در ذات

☜ بالنسبة الی الحق کالظل للشخص و هو ظل الله (ر.ک: **فصوص**، ص ۱۰۱). کاشانی در شرح این عبارت می‌گوید: «...در عرف اخص ـ در نزد اهل تحقیق ـ سوای حق وجودی نیست و اگر به اعتبار عقلی صفات و تعیناتی که عبارتند از حقایق اسما در هنگام نسبت آنها به سوی ذات، به حیث ماسوای حق مورد توجه قرار گیرند، آنها را صور اسمی حق گویند؛ زیرا در وجود جز او و اسمایش غیری نیست...» (ر.ک: **شرح فصوص**، ص ۱۱۳).

صاحب خود بالقوه خواهد بود؛ و سوم، نوری لازم است که به وسیله‌ی آن، سایه امتیاز یابد. پس حال، در آن ظلِ وجودی نیز بدین منوال است: حق، وجود مطلق همان ذاتی است که سایه‌ی وجود از وی امتداد یافته است. اعیان ممکنات ذواتی هستند که سایه بر آنها واقع شده، چه اگر عدم این اعیان را فرض کنیم، ظلّ محسوس نیست بلکه در آن ذات تعقل می‌شود، چنان‌که درخت را در هسته تعقل و تصور کنند؛ از این رو، در ذات صاحب ظلّ بالقوه خواهد بود. و نور، همان اسم «الله» است که حق بدان بر اعیان ممکنات تجلی فرموده و اگر عالم به وجود حق پیوند نیابد، سایه که عین عالم است، موجود نیست؛ و جهان به عدم اصلی خود، که خاصه‌ی ممکنات است، باقی می‌ماند؛ زیرا در تحقق ظل، چنان‌که گفته شد، محلی لازم است و ذاتی باید تا بدان پیوند یابد.[1]

وقتی که برای عالم، وجودی که مستمد از وجود حق است، ثابت شود، لازم می‌آید که ظل دارای وجود واقعی باشد. و در این صورت، «حقیقت» دو تا خواهد بود. لیکن چون عدم وجود عالم را فرض کنیم، ظلّ، امری است معقول که بالقوه وجود دارد نه بالفعل؛ در این صورت حقیقت یکی است. پس در این هنگام مسأله اعتباری و تقدیری است، بدین معنی که چون حقیقت از جهتی مورد نظر قرار گیرد، می‌توان گفت که یکی است نه دو و هرگاه از جهت دیگر ملاحظه شود، توان گفت که دو تا است. اما ابن عربی در پرتوی نظریه‌ی «وحدت وجود»، که به

---

۱. فصوص، ص ۱۰۱؛ شرح جامی، ص ۱۲۴؛ شرح کاشانی، ص ۱۱۳ و بالی، ص ۱۵۷.

عقیده‌ی وی تمام اعتبارات را می‌پذیرد و تناقضات در آن محو [و] نابود می‌شود، خویشتن را از ورطه‌ی اثنینیت نجات داده و جهان خارج و عالم کثرت را خیال اندر خیال دانسته است.[1] از این رو، اظهار می‌دارد هر چیزی که از جهان ادراک می‌شود، اعم از معقولات و محسوسات، همه وجود حق است که در اعیان ممکنات ظاهر شده است و به احکام و آثار آنها مقید و معین گشته، سپس به نام ظل و عالم خوانده می‌شود. پس آن‌سان که از تمام مدرکات، در حالی که ملبس به اختلاف صورند، نام ظل زایل نمی‌شود، همچنان اسم عالم و یا نام «سوای حق» را در آن حال از آنها سلب نتوان کرد. بنابراین، هر چیزی که مورد ادراک قرار می‌گیرد، یعنی عالم از لحاظ احدیت خود بدان‌سان که اختلاف صور در آن ملاحظه نشود «حق» است، زیرا ظلیت آن متکی به اختلاف صور بود، چون اختلاف صور از میان برخیزد، ظلیت هم زایل می‌شود و به وحدت و یگانگی می‌گراید. و درین صورت، عین حق است؛ زیرا حق «واحد» و «احد» است.

اما از لحاظ کثرت صور در وجود مطلق، عالم و سوای حق است. **«فتفطن و تحقق، ما اوضحته لک، و اذا کان الامر علی ما ذکرته لک فالعالم متوهم ماله وجود حقیقی و هذا معنی الخیال ای خیل لک انه امر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق و لیس کذلک فی نفس الامر».**[2] یعنی: «زیرکی در کار بند و در گفتارم تحقیق کن و هرگاه امر بدان وجهی باشد که بیان کردم، پس جهان پندار و

---

۱. تعلیقات، ص ۱۰۸.

۲. فصوص، ص ۱۰۳؛ شرح جامی، ص ۱۲۷ و کاشانی، ص ۱۱۶.

وهم است و بهره‌ای از وجود حقیقی ندارد و این است معنای خیال؛ یعنی خیال می‌کنی که عالم امری است زائد بر وجود حق ـ و به ذات خود قائم است نه به وجود حق ـ و از وجود حق خارج است، حال آن که در نفس الامر و حقیقت چنان نیست که در خیال تو آمده است». زیرا وجود، چنان که مکرراً گفته شد، در حقیقت یکی است و آن وجود واحد به اعتبار وحدت و اطلاق خود «حق» و به اعتبار کثرت که ملبس به احکام و آثار اعیان ممکنات گشته، «عالم» و «ماسوای حق» و «سایه» است. کسی که برای عالم، وجود مستقل و مغایر با وجود حق پنداشته و خیال کرده است، بدون شک این پندار او وهم و خیال و عاری از حقیقت و غیر مطابق با نفس الامر است.[1] پس از این بیان، ابن عربی در اثر تشبیه کردن عالم را به ظل محسوس و حق را به شخصی که سایه با وی پیوستگی دارد، یک بار دیگر عدم قیام عالم را بدون حق تأکید کرده و گفته است: «الا تراه فی الحس متصلاً بالشخص الذی امتد عنه، یستحیل علیه الانفکاک عن ذلک الاتصال لانه یستحیل علی الشیء الانفکاک عن ذاته، فاعرف عینک و من انت و ما هویتک و ما نسبتک الی الحق و بما انت حق و بما انت عالم و سوی و غیر و ما شاکل هذه الالفاظ...»[2] یعنی: «آیا نمی‌بینی که ظل ظاهر در حس باصره به شخص، که از وی امتداد یافته، متصل می‌نماید و انفکاک آن سایه از آن اتصال ـ بل از آن شخص ـ محال است، زیرا محال است که شیء از ذات خود انفکاک یابد؛ پس (نخست) عین خود را بشناس و (دوم) بشناس که تو کیستی ـ آیا موجود حقیقی هستی یا وهمی و متخیل

---

۱. شرح جامی، ص ۱۲۷.
۲. فصوص، ص ۱۰۳.

ـ و (سوم) بدان‌که هویت تو چیست ـ آیا حق است یا غیر تو ـ و (چهارم) بشناس که به حق نسبت داری ـ آیا ظل او نیستی؟ و (پنجم) بشناس که به کدام وجه، حق هستی و به کدام وجه، عالم و ماسوی حق هستی؟»[۱]

باید گفت که تمثیل به ظل و نظایر آن تا حدی خالی از غموض و پیچیدگی نیست، چه از یک سو ممکن است موجب سوء فهم و گمراهی خواننده شود، زیرا به وسیله‌ی امر محسوس خواسته‌اند چیزی را که فی نفسه نامحسوس است، روشن سازند. و از سوی دیگر، این گونه مثال‌ها اثنینیت و دویی را به ما می‌فهماند در حالی که در موضوع مورد نظر، به هیچ وجهی دویی و کثرت راه ندارد. هر چند بگویند که سایه بدون شخص موجود نیست و انفکاک آن از صاحبش محال است، نمی‌توان شخص و سایه‌ی او را تصور کرد مگر به وجهی که هر دو چیز متمایز باشد؛ یعنی آن‌سان سایه و شخص را به صورت متمایز از یکدیگر تصور می‌کند. بنابراین، پیوند سایه به شخص و احتیاجش در وجود خود به وی، چیزی است و قول بر اینکه هر دو یک حقیقت است، چیزی دیگر. لیکن این دعوایی است که ابن عربی، در قسمت پیوندی که در میان خداوند و جهان است، آنجا که عالم را به ظل حق تشبیه کرده، باز گفته است.

آیا سایه‌ی چیزی عین ذات اوست؟ یا آن‌که اثری از آثار و عرضی از اعراض وی است؟ آیا ذات در سایه‌ای که از وی امتداد یافته وجود دارد، بدان‌سان که حق در صور ممکنات هست؟ این گونه پرسش‌های منطقی بر معانی شعری و دلکشی که ابن عربی به وسیله‌ی آن نظریه‌ی

---

۱. شرح بالی، ص ۱۶۲ و جامی، ص ۱۲۸.

خود را توضیح می‌دهد، وارد می‌شود. پس باید لوازم این تشبیهات را در نظر نگیریم و منطق عقل را در مسایل ذوقی و شعری حکم و قاضی قرار ندهیم.[۱]

ابن عربی بلافاصله پس از تمثیل ظلّ، تمثیل دیگری را آورده و بدان وسیله اختلاف تجلی حق را به سبب دگرگونی صور ممکنات شرح داده است. بدین بیان که حق را به نور بی‌رنگی تشبیه کرده و خلق را به شیشه ملون و گفته است که حق در صور موجودات به مقتضای طبیعت آنها ظهور و تجلی می‌کند، چنان‌که نور محسوس در خلال شیشه‌ی سبز، سبز و شیشه‌ی سرخ، سرخ می‌نماید. رنگ از ظهور نور، به حسب حقیقتی که دارد، حجاب می‌شود و نمی‌گذارد که نور به حقیقت خود تجلی نماید. همچنان اعیان ممکنات از ظهور حق، آن‌سان که هست، حاجب می‌شوند. پس «نور»، حق یا ذات الهی است و شیشه، «عالم» و رنگ‌ها، صور مختلف وجود است.[۲] ابن عربی، پس از ذکر تمثیل بالا، می‌گوید: «و اذا کان الامر علی ما قررناه فاعلم انک خیال و جمیع ما تدرکه مما تقول فیه لیس انا خیال. فالوجود کله خیال فی خیال و الوجود الحق انما هو الله خاصة...».[۳]

ماحصل این عبارت این است: و هرگاه امر به وجهی باشد که ما تقریر کردیم و گفتیم که نسبت عالم به حق مانند سایه است به شخص و سایه وجود واقعی ندارد، بدان که تو خیالی و جمیع چیزهایی را که درک

---

۱. تعلیقات، ص ۱۱۱.
۲. فصوص، ص ۱۰۳ و تعلیقات، ص ۱۱۱.
۳. فصوص، ص ۱۰۴.

می‌کنی و به حواست در می‌یابی و درباره‌ی آنها می‌گویی که غیر من هستند، خیالند. پس وجود یعنی: موجودات ممکنه خیالی است اندر خیال و وجود حق خداست و بس. ابن عربی نظریه‌ی خویش را در این بیت خلاصه کرده است:

انما الکون خیال و هو حق فی الحقیقة   کل من یفهم هذا حاز اسرار الطریقة

جامی نیز در این باب پیروی از ابن عربی کرده است زیرا این امر یکی از نتایج نظریه‌ی وحدت وجود است و قبول آن اصل، خواهی نخواهی مستلزم تسلیم بدین نتیجه است. و اینک به کلمات جامی، که در حقیقت سایه‌ی افکار ابن عربی است، توجه فرمایید:

کل ما فی الکون وهم او خیال   او عکوس فی مرایا او ظلال
لاح فی ظل السوی شمس الهدی   لاتکن حیران فی تیه الضلال
کیست آدم عکس نور لم یزل   چیست عالم موج بحر لایزال
عکس را کی باشد از نور انقطاع   موج را چون باشد از بحر انفعال
عین نور و بحر دان این عکس و موج   چون دویی اینجا محال آمد محال
رهروان عشق را بنگر که چون   هر یکی را بر دگرگون است حال
آن یکی در جمله ذرات جهان   دیده تابان آفتابی بی‌زوال
وان دگر ز آیینه هستی عیان   دیده مستورات اعیان را جمال
وان دگر در هر یکی آن دیگری   دیده غیر احتجاب و اختلال
گفت گو تا چند جامی لب به بند   حال می‌یابد چه سود از قیل و قال[1]
همه عالم خیال می‌بینم   پرتو آن جمال می‌بینم

---

۱. دیوان، نسخه‌ی خطی.

دفتر مجمل و مفصل کون | نسخه آن کمال می‌بینم
هر کجا دانه‌ای است یا دامی | نقش آن خط و خال می‌بینم
عارفان را ز لعل نوشینش | غرق آب زلال می‌بینم
منکران را ز جعد مشکینش | در کمند و بال می‌بینم
قوت جانم مباد جز می عشق | توبه زین می محال می‌بینم
می به فتوای شرع گشت حرام | وز کف او حلال می‌بینم
گرچه پیش لب شکر بارش | طوطی نطق، لال می‌بینم
سخنی غیر ازین نمی‌گویم | تا سخن را مجال می‌بینم
که می عشق را تویی ساقی | کاسه شمس وجهک الباقی[1]

ابن عربی در اثبات نظریه‌ی خود، بدین آیه‌ی مبارکه: «**الم تر الی ربک کیف مد الظل ولو شاء لجعله ساکناً**» استشهاد کرده است.[2] جامی نیز بدان تلمیح نیکو کرده آنجا که گوید:

حق آفتاب و جهان همچو سایه است ای دل
اما رأیت الی الرب کیف مدّ الظل
وجود سایه و خورشید فی الحقیقه یکی است
چو از صرافت اشراق خود شود نازل
فروغ مهر به روی زمین بود سایه
میان‌شان چو شود فی‌المثل کسی حایل[3]

---

۱. دیوان، نسخه‌ی خطی.
۲. قرآن کریم، سوره‌ی ۵۲، آیه‌ی ۴۵ و فصوص، ص ۱۰۱.
۳. دیوان، نسخه‌ی خطی.

عارف ما به لسان مناجات می‌گفت:

یـــا جــلی الظــهور و الاشــراق　　کـیست جـز تـو در انـفس و آفـاق

لیس فــی الکــائنات غـیرک شـیء　　انت شــمس الضـحی و غـیرک فَـی

فَــی چــه بـاشد بـه فـارسی سـایه　　ســـایه از روشـــنی بــرد مـایه

ســـایه را در مـــواقــع تــعلیم　　ضــوء ثـانی رقـم زده است حکـیم

نــور چــون از صــرافــتش نــازل　　گشت نــامش نــهند فَــی یـا ظـل

دو جـهان سـایه است و نـور تـویی　　ســـایه را مــایه‌ی ظــهور تــویی

ایــن و آن صـورتست و مـعنی تـو　　نــیست مــوجود صــورتی بـی‌تو[1]

از بیان جامی و ابن عربی نتیجه می‌شود که:

غـــیر او هـــر چـــه در جــهان بــینی
نـــیست دان گــرچــه مـــی‌نماید هست[2]
خداست در دو جهان هست جـاودان جـامی
ومـــا ســواه خــیال مــزخــرف بــاطل[3]

تمثیلات و تشبیهات

چون فهم مدعای اصحاب مکتب وحدت وجود، مبنی بر اینکه در دار حقیقت و به تعبیر جامی در «انجمن فوق و نهان‌خانه‌ی جمع»، فقط یک وجود است و کثراتی که در خیال انسان می‌آید همه شؤون و اطوار و تعینات اوست، بر عامه‌ی ناس و ارباب علوم رسمیه به غایت مشکل

---

۱. هفت اورنگ، سلسلة الذهب، ص ۱۱۷.
۲. دیوان، نسخه‌ی خطی.
۳. دیوان، نسخهٔ خطی.

می‌نمود، عارفان به تمثیلات چندی متوسل شده‌اند تا بدین وسیله، فهم آن مطلب ژرف و غامض را به اذهان نزدیک سازند. چنان‌که در سابق تذکر دادیم، در موقع مطالعه‌ی آن تمثیلات، باید این نکته را در نظر داشت که مقصود صوفیه‌ی وجودی از آوردن تشبیهات فقط تقریب فهم مردم به مسأله‌ی وحدت وجود است نه اینکه تمام لوازم آنها بر این مسأله صادق باشد؛ زیرا در مانحن فیه، اصلاً مجال دویی و تعدد نیست، حال آن‌که ظاهر تمثیلات مشعر به اثنینیت است.

جامی گوید:

> **شیخ رضی الله عنه، در فصوص، ظهور عین واحد را به وجوه کثیره تفهیماً للطالبین و توضیحاً للسالکین دو مثال واضح و دو نظیر لایح می‌نماید: یکی آن که، هر انسان به وجدان خویش در می‌یابد که نفس را حدیثی است که خود متکلم است به آن و خود سامع آن و خود عالم به آنچه خود گفت و خود شنید، و دیگری را در میانه ازین گفت و شنید و علم نصیبی نه؛ پس، عین واحده و ذاتی یگانه می‌یابیم. یعنی نفس که به صور مختلفه بر می‌آید و به وجوه کثیره ظاهر می‌شود از شنوایی و گویایی و دانایی. و از وی به حسب هر صورتی حکمی و اثری صادر می‌گردد و این کثرت وجوه و اختلاف احکام در وحدت حقیقی او مطلقاً قادح نیست:[1]**

---

۱. همین تمثیل را جامی در الدرة الفاخرة (ص ۲۵۷) نیز آورده است و مقصود از آن این است که نفس ناطقه که ذاتی است یگانه، به صور مختلف در می‌آید و در حقیقت شنوا، گویا و دانا همه اوست. این کثرت وجوه، ضرری به وحدت حقیقی وی ندارد.

هــر لحــظه رسـد ز مـنهی روحـانی

صد نکته بـه گـوش جـان تـرا پـنهانی

نی نی غلطم که در میان غیر تو نیست

خود گویی و خود شنوی و خـود دانـی

و همچنین وجود حق و هستی مطلق، اگرچه به سبب اختلاف مرائی و مظاهر متعدد و متکثر می‌نماید، فی حد ذاته بر همان وحدت حقیقی و بساطت اصلی خود است که ازلاً بود و ابداً خواهد بود.

مثال دیگر آن که واحد در مراتب اعداد از اثنین الی ما لا نهایة له ظهوری دارد که در هر یک خاصیتی و فائدتی می‌دهد کـه در آن دیگر نیست. و حقیقت هر یکی مغایر حقیقت دیگری است و همه تفصیل مرتبه‌ی واحده می‌کنند؛ یعنی مبین آنند که واحـد است کـه درین مراتب به تکرار ظهور کرده است، زیراکه اثنین دو واحد است و ثلاثة سه واحد و همچنین جمیع اعداد که در هستی وحدانی مجتمع گشته است و از آن اثنان و ثلاثة و غیرهما من الاعداد حاصل شده. پس ماده‌ی اعدادْ واحد متکرر است و صورت اعداد هم واحد. پس، همه‌ی اعداد هم به واحد موجودند و واحد بر واحدیت خود ازلاً و ابداً باقی است.[1]

---

۱. جامی در شرح رباعیات (نسخه‌ی خطی) نیز عیناً همین عبارات را آورده، سـپس در باب تطبیق مثال با مطلب مـورد نـظر گـفته است: «پیدا کـردن واحـد بـه تکـرار خویش، اعداد را مثال است مر پیدا کردن حق خلق را، به ظـهور خـویش در صـور کونیه، و تفصیل عدد مراتب واحد را، مثال است مر اظهار اعیان و احکـام اسـما و

☜

گر هر دو کون موج برآرند صد هزار
جمله یکی است لیک به تکرار آمده
در باغ عشق یک احدیت که تافت است
شاخ و درخت و برگ و گل خار آمده
عکسی مگر ز پرده وحدت علم زده
در صد هزار پرده پندار آمده
یک عین متفق که جز او ذره نبود
چون گشت ظاهر این همه اغیار آمده
غیری چگونه روی نماید چو هر چه هست
عین دگر یکی است پدیدار آمده[1]

چنان‌که دیدیم، جامی هر دو مثال مذکور را به «فصوص» نسبت داده، ولیکن از بیان این معنی که ابن عربی آن دو مثال را در کدام «فص» آورده، خودداری کرده است. بنابراین، لازم است که گفته شود ابن عربی آن دو مثال واضح را در «فص حکمة قدوسیة فی کلمة ادریسیة»[2] تشریح و توصیف نموده که اگر خوف تکرار نبودی، کلام او را در اینجا نقل می‌کردیم. عارف ما «مثال عدد» را در این دو رباعی با کمال مهارت پرورانده است:

☜ صفات را. و ارتباط واحد و عدد که او موجد این، و این مفصل مرتبه‌ی آن است، مثال است مر ارتباط میان حق و خلق را که حق موجد خلق است و خلق مفصل مرتبه‌ی تنزلات و ظهورات حق...».

۱. نقد النصوص، نسخه‌ی خطی و چاپی، ص ۶۱.

۲. ر.ک: فصوص الحکم، ص ۷۷ ـ ۷۸.

در مذهب اهل کشف و ارباب خرد ساریست احد در همه افراد عدد
زیرا که عدد گرچه برون است ز حد هم صورت، هم ماده‌اش هست احد[۱]

***

تحصیل وجود هر عدد از احد است
تفصیل مراتب احد از عدد است
عارف که ز فیض روح قدسش مدد است
ربط حق و خلقش این چنین معتقد است[۲]

از مثال نفس و عدد که بگذریم، جامی در باب ظهور عین واحد به اطوار و شؤون مختلف و متعدد، برای تقریب اذهان بدین مسأله‌ی غامض و ژرف، مثال‌های دیگری نیز آورده است. غموض این مطلب، ما را بر آن می‌دارد که آن مثال‌ها را در اینجا نقل کنیم، باشد که خوانندگان به مقصود عارفان خوب‌تر آشنا شوند.

تمثیل هندسی

نقطه‌ای را در نظر بیاوریم، در می‌یابیم که از امتداد آن در طول، «خط» پدیدار می‌شود. و این «خط» هر گاه در جانب «عرض» حرکت کند، «سطح» در میان می‌آید. و از امتداد سطح در عمق، «جسم» تبارز می‌کند. آنگاه جسم به اشکال گوناگون ظهور می‌نماید. حالا اگر اعتبارات وهم را

---

۱. شرح رباعیات، نسخه‌ی خطی.
۲. این ناتوان، به حسب ذوق خود، به هر یک از آن مثال‌ها عنوان خاصی داده است تا بدین وسیله یکی از دیگری امتیاز یابد.

یک سو گذاریم، می‌بینیم که در حقیقت همان یک نقطه بود که همچون بتی عیار هر لحظه به شکلی، گاهی به شکل خط و زمانی به صورت سطح و جز آن برآمده است. پس، حقیقت وجود به مثابه‌ی آن نقطه است که در اطوار متعدد ظهور کرده است. اینک رشته‌ی کلام را به دست جامی می‌سپاریم و به نغمه‌ی دل‌انگیزش گوش فرا می‌دهیم:

نقطه را از تصرف اوهام — طول گشت آشکار و خط شد نام
حرکت کرد خط به جانب عرض — یافت از وی وجود سطح نظام
سطح بر سمت سمک جنبش یافت — امتدادات جسم گشت تمام
جسم هم از تنوع اشکال — وصف کثرت گرفت و شد اجسام
اعتبارات وهم را بگذار — تا چو اول نمایدت انجام
نقطه بین در تقلبات شؤون — چند بر خط و سطح و جسم آرام
ساقیا در ده آن شراب کهن — که حباب وی است ساغر و جام
آفتاب رخت دریغ بود — در حجاب ظلام و ظل غمام
پرده بردار و بی‌خودم گردان — تا ببینند عیان چه خاص و چه عام
کی می عشق را تویی ساقی — کاسه شمس وجهک الباقی[1]

کتاب خلقت

از مطالعه‌ی اوراق کتاب آفرینش می‌توان دریافت که جز ذات حق و شؤونش غیری در میان نیست:

چون تشخصات و تعینات افراد انواع مندرجه تحت الحیوان را رفع

---

۱. دیوان جامی، نسخه‌ی خطی.

کنی، افراد هر نوعی در وی جمع شود؛ و چون ممیزات آن انواع را که فصول و خواص‌اند رفع کنی، همه در حقیقت حیوان جمع شوند؛ و چون ممیزات حیوان را و آنچه با او در تحت جسم نامی مندرج است رفع کنی، همه در جسم نامی جمع شوند؛ و چون ممیزات جسم نامی را و آنچه با وی مندرج است تحت الجسم رفع کنی، همه در حقیقت جسم جمع شوند؛ و چون ممیزات جسم را و آنچه با او مندرج است تحت الجواهر اعنی العقول و النفوس رفع کنی، همه در حقیقت جوهر جمع شوند و چون ما به الامتیاز بین الجواهر و العرض را رفع کنی، همه در تحت ممکن جمع شوند؛ و چون ما به الامتیاز بین الممکن و الواجب را رفع کنی، هر دو در موجود مطلق جمع شوند که عین حقیقت وجوب است و به ذات خود موجود است، نه به وجود زائد بر ذات خود. و وجود صفت ظاهر اوست و امکان صفت باطن او... و این ممیزات خواه «فصول» باشند، خواه خواص، خواه تعینات و تشخصات، همه شئون الهی‌اند که مندرج و مندمج بودند در وحدت ذات؛ اولاً، در مرتبه‌ی علم به صورت اعیان ثابته برآمدند و ثانیاً، در مرتبه‌ی عین به واسطه‌ی تلبس احکام و آثار ایشان به ظاهر وجود، که مجلی و آیینه است مر باطن وجود را، صورت اعیان خارجیه گرفتند. پس نیست در خارج الّا حقیقتی واحد که به واسطه‌ی تلبس شؤون و صفات متکثر و متعدد می‌نماید نسبت به آنان که در ضیق مراتب محبوس‌اند و آثار آن مقید:

مجموعه‌ی کون را به قانون سبق — کردیم تفحص ورقاً بعد ورق
حقا که ندیدیم و نخواندیم درو — جز ذات حق و شؤون ذاتیه حق

***

تا چند حدیث جسم و ابعاد و جهات   تا کی سخن معدن و حیوان و نبات
یک ذات فقط بود محقق نه ذوات   این کثرت وهمی ز شئونست و صفات[۱]

صورت و آیینه:

هرگاه صورت واحد و جزئی در آیینه‌ها و مرایایی که در کوچکی، بزرگی، درازی، کوتاهی، استواء، تحدیب، تقعیر و جز آن متعدد و مختلف‌اند، ظهور کند، شکی نیست که آن صورت به حسب تکثر مرایا متکثر می‌شود. و انعکاس آن به حسب اختلاف آیینه‌ها مختلف می‌گردد. این تکثر، در وحدت صورت مضر نخواهد بود و ظهورش به حسب هر یک از آن مرایا، از انعکاس آن در آن دیگری مانع نیست.

پس حق یگانه سبحانه ـ ولله المثل الاعلی ـ به منزله‌ی آن صورت واحد است و ماهیات به مثابه‌ی مرایایی است که به استعدادات خود متکثر و مختلف‌اند. حق سبحانه در هر عینی به حسب وی ظهور می‌فرماید بی‌آن‌که تکثر و تغیری در ذات مقدس او رخ دهد و ظهورش به احکام یکی، از ظهورش به احکام دیگری مانع شود؛ چنان‌که در مثال مذکور دانستیم.[۲]

فما الوجه الا واحد غیر انه   اذا انت اعددت المرایا تعددا[۳]

---

۱. لوائح، ص ۱۳ ـ ۱۴.   ۲. الدرة الفاخرة، ص ۲۵۹.

۳. کاشانی در شرح فصوص، این بیت را به عبارت «کما قیل» آورده و از قائل نام نبرده است. و جامی آن را در شرح رباعیات نقل کرده است. مضمون بیت چنین است: «رخسار یکی است اما مرایا متعدد و بسیار». بدین بیت و رباعی که جامی در ☜

عارف ما مثال «صورت و آیینه» را در جای دیگر چنین شـرح داده است:

معشوقه یکی است نیک بنهاده به پیش — از بهر نـظاره صـد هـزار آیـینه بـیش
در هــر یک از آن آیــینه‌ها بــنموده — بر قدر صقال و صفا صـورت خـویش

بحر و حباب

وجود همچون بحری است که در صور امواج و حباب‌ها ظاهر گشته و اعیان ممکنات به منزله‌ی امواج وی است. بگذارید جامی خـود بـا عبارات شیوا و اشعار دلکش خویش، این اجمال را تفصیل دهد:

بــحریست کـهن وجـود بس بـی‌پایان — ظاهر گشـته بـصورت مـوج و حـباب
هان تا نشـود حـباب یـا مـوج حـباب — بر بحر که آن جمله سراب است سراب

بحر که به لسان عرب، اسم است مر آب بسیار را، فی الحقیقة غیر از آب نیست و چون حقیقت مطلق آب، معین و ممیز می‌شود به صور امواج، موجش خوانند و چون متقید گردد به شکل حباب، حـبابش گویند. و همچنین چون متصاعد شود، بخار باشد و چون آن بـحر متراکم گردد و بر یک دیگر نشیند «ابر» شود. و ابر به سبب تقاطر «باران» شود و باران بعد از اجتماع و قبل از وصول به بحر، «سیل» و

☜ شرح رباعیات پس از بیت مذکور آورده، توجه فرمایید:

در هر آیینه روی دیگر گـون — مــی‌نماید جـمال او هـر دم

***

یک روی و دو صـد هـزار بـرقع — یک زلف و دو صـد هـزار شـانه
یک شمع و دو صد هزار مـرآت — یک طـــایر و بـــیحد آشـیانه

سیل بعد از وصول به بحر «بحر». و فی الحقیقة، نیست اینجا مگر امر واحد اعنی ماء مطلق که مسما شده است بدین اسامی به حسب اعتبارات. و برین قیاس حقیقت حق سبحانه و تعالی نیست الا وجود مطلق که به واسطه‌ی تقید به مقیدات مسما می‌گردد به اسمای ایشان، چنان که مسما می‌گردد اولاً به عقل، پس به نفس، پس به فکر، پس به اجرام، پس به طبایع، پس به موالید، الی غیر ذالک. و نیست فی الحقیقة مگر وجود حق و هستی مطلق که مسماگشته است بدین اسامی به حسب اعتبارات؛ تنزل از حضرت احدیت به واحدیت و از حضرت واحدیت به حضرت ربوبیت و از آن به حضرت کونیه و از آن به حضرت جامعه‌ی انسانیه که آخر حضرت کلیه است.

پس چون جاهل نظر کند به صورت موج و حباب و بخار و ابر و سیل، گوید این البحر؟ و نداند که بحر نیست الا آب مطلق که به صور مقیدات برآمده است و خود را در مظاهر مختلفه بنموده. و همچنین، چون نظر کند به مراتب عقول و نفوس و افلاک و اجرام و طبایع و موالید، گوید: این الحق؟ و نداند که این مظاهر وی‌اند و وی، حق سبحانه، خارج نیست از این مظاهر، و مظاهر از وی. و اما عارف چون نظر کند، داند و بیند که همچنان که بحر اسم است مر حقیقت مطلق آب را که محیط است به جمیع مظاهر و صور خویش از موج و حباب و غیر هما؛ و میان مطلق آب و این مظاهر و صور مغایرتی و مباینتی نیست، بلکه بر هر قطره از قطرات و هر موجی از امواج صادق است که عین آب است من حیث الحقیقة و غیر اوست من حیث التعین. همچنین اسم حق عبارت است از حقیقتی مطلق که محیط است به

جمیع مظاهر کاینات و میان او و میان این مظاهر تغایر و تباین نیست، بر هر یک از اینها صادق است که اوست من حیث الحقیقة، اگر چه غیر اوست من حیث التعین؛ همچنین، پس نبیند در واقع مگر وجودی مطلق و وجودی مقید؛ و حقیقت وجود را در هر دو یکی داند و اطلاق و تقید را از نسب و اعتبارات او شناسد.[1]

قطره‌ای از تموج دریا / در زمستان فتاد در صحرا
خویش را منجمد ز شدت برد / هستی مستقل توهم کرد
لیکن از هر کسی و هر جایی / می‌شنید اینکه هست دریایی
قطره چون آب شد به تابستان / گشت آن آب سوی بحر روان
و ز روانی خود به بحر رسید / خویشتن را وراء بحر ندید
هستی خویش را در او گم ساخت / هیچ چیزی به غیر آن نشناخت
گاه او را عیان به صورت موج / دید هم در حضیض و هم در اوج
متراکم شد آن بخار و از آن / متکاون شد ابر در نیسان
متقاطر شد ابر و باران گشت / رونق‌افزای باغ و بستان گشت
قطره‌ها چون به یکدیگر پیوست / سیل شد بر رونده راه ببست
سیل هم کف‌زنان خروش‌کنان / تافت یک سر به سوی بحر عنان
چون به دریا رسید کرد آرام / شد در این دوره سیر بحر تمام
قطره این را چو دید نتوانست / کردن انکار دیده و دانست
کوست موج و بخار و سیل و سحاب / اوست کف، اوست قطره، اوست حباب
هیچ جز بحر در جهان نشناخت / عشق با هر چه باخت با او باخت

---

۱. شرح رباعیات.

از چپ و راست چون گشاد نظر — غیر دریا ندید چیز دیگر
همچنین عارفان عشق‌آئین — در جهان نیستند جز حق‌بین[۱]

***

بحریست وجود جاودان موج‌زنان — زان بحر ندیده غیر موج اهل جهان
از باطن بحر موج بین گشته عیان — بر ظاهر بحر و بحر در موج نهان[۲]

خلاصه‌ی کلام آن که:

هستی که ظهور می‌کند در همه شی
خواهی که بری به حال وی با همه پی
رو بر سر می حباب را بین که چسان
می وی بود اندر وی، و وی در می‌وی[۳]

موقف عقل در برابر وحدت وجود

مسأله‌ی وحدت وجود با این تفصیل که در دار وجود، موجود واحد است که از هرگونه قید، حتی قید اطلاق، مجرد بوده و تمام کثراتی که به نظر می‌رسد همه شئون و اعتبارات اوست، مورد انکار اصحاب عقل و متکلمان قرار گرفت. روی هم رفته، دلیل انکار ایشان بدین عبارت خلاصه می‌شود که، عقل از روی بداهت حکم می‌کند که موجودات در حقیقت نه به مجرد فرض و اعتبار، متکثر و متعدد هستند و هرگز انسان نمی‌تواند باور کند که تمام کثرات عالم وجود، چنان‌که اصحاب مکتب

---

۱. هفت اورنگ (سلسلة الذهب)، ص ۲۰۹ـ ۲۱۱.
۲. لوائح، ص ۲۳.
۳. لوائح، ص ۱۹.

وحدت وجود ادعا دارند، خیال و وهم باشد.[۱]

متکلم مشهور، قاضی عضدالدین ایجی، با شدت هر چه تمام‌تر بر وحدت وجود می‌تازد و می‌گوید:

> از صوفیان وجودی کسی را دیدم که حلول و اتحاد را انکار می‌کرد و می‌گفت حلول و اتحادی در میان نیست، زیرا تمام اینها به غیریت و دویی مشعر است در حالی که ما بدین غیریت قائل نیستیم (و می‌گوییم لیس فی دار الوجود غیره دیار). این عذر از آن جرم قبیح‌تر است؛ زیرا از این قول مخالفتی لازم می‌آید که هیچ خردمندی و کسی که اندک تمییز داشته باشد، جرأت نمی‌کند بر آن دهان بگشاید.[۲]

ارباب مکتب وحدت وجود خود نیز اعتراف می‌کنند که پی بردن به وحدت وجود و موجود کار عقل نیست، چنان‌که جامی، پس از ذکر عقیده‌ی اصحاب فکر و نظر، در باب اتحاد وجود واجب و حقیقتش می‌گوید:

> فرقه‌ی دوم صوفیه قائلین به وحدت وجودند. می‌گویند ورای طور عقل طوری است که در آن طور، به طریق مکاشفه و مشاهده چیزی چند منکشف می‌گردد که عقل از ادراک آن عاجز است؛ همچنان که حواس از ادراک معقولات، که مدرکات عقل است، عاجزند. و در آن طور محقق شده است که حقیقت وجود، که عین واجب الوجود است، نه کلی است نه جزئی، نه خاص نه عام، بلکه مطلق است از

---

۱. شوارق الالهام ۱، شماره صفحه ندارد.

۲. شرح مواقف، ج ۸، ص ۳۱.

همه‌ی قیود تا حدی که از قید اطلاق نیز معرا است. بدان قیاس که ارباب علوم عقلیه در کلی طبیعی گفته‌اند و آن حقیقت در همه اشیاء که موصوفند به وجود تجلی و ظهور کرده است به آن معنا که هیچ چیز از آن حقیقت خالی نیست، که اگر از حقیقت وجود به کلی خالی بودی، اصلاً به وجود متصف نگشتی.[1]

همچنان در جای دیگر گفته:

مستند صوفیه در آنچه در باب وجود عقیده دارند کشف و عیان است نه نظر و برهان.[2]

ناگفته نباید گذشت که طرفداران وحدت وجود، اگرچه در اثبات عقیده‌ی خود به کشف و عیان اتکا می‌کنند و معتقدند که طور کشف بالاتر از مرحله‌ی عقل است و آن‌سان که ما خطاهای حواس را به وسیله‌ی عقل تصحیح می‌کنیم، خطاهای عقل را می‌توان در طور کشف درست کرد، معذلک در اثبات این معنا که حقیقت وجود از هر قیدی مجرد است و واحد است و تعین، صفتی است که بر وی عارض می‌شود، با حربه‌ی استدلال به میدان نبرد وارد شده‌اند. جامی در این باب گوید:

شکی نیست که مبدأ موجودات، به ذات خود موجود است. پس آن مبدأ یا حقیقت وجود است یا غیر او. روا نیست که مبدأ موجودات غیر از وجود باشد، زیرا بالضرورة غیر وجود در وجود خود بدان غیری که عبارت است از وجود، نیازمند است؛ در حالی که احتیاج با

۱. شرح رباعیات.

۲. الدرة الفاخرة، ص ۲۵۳.

وجوب منافات دارد. بنابراین، معین گردید که مبدأ موجودات حقیقت وجود است نه غیر او. پس اگر حقیقت وجود مطلق باشد، مطلوب ما ثابت می‌شود و اگر متعین بود، ممتنع است که تعین در وی داخل باشد وگرنه ترکب واجب لازم می‌آید. از این رو، تعین از وی خارج است. از این بیان درست گشت که واجب همان وجود است و متعین صفتی است عارضی... بر کسی که در معارف عارفان که در کتاب‌های ایشان مذکور است، تتبع کرده، پوشیده نیست آنچه از مکاشفات و مشاهدات آنان نقل شده، بر اثبات ذات مطلقی دلالت دارد که بر مراتب عقلی و عینی محیط و بر موجودات ذهنی و خارجی منبسط است. و او را چنان تعینی نیست که از ظهورش با تعین دیگر، از تعینات الهیه و خلقیه، مانع شود. پس مانعی نیست از اینکه او را تعینی باشد جامع تمام تعینات که با هیچ یکی از آنها منافات نداشته باشد و این تعین عین ذات او بوده و از حیث ذهن و خارج بر ذاتش زاید نباشد. و هر گاه عقل، او را با این تعین تصور کند، از فرض اشتراک آن تعین در میان کثیرین منع می‌نماید نه اینکه از تحول و ظهور او در صورت‌های بسیار و مظاهری که از حیث علم، عین و غیب و شهادت نامتناهی است، به حسب نسبت‌های مختلف و اعتبارات متغایر منع کند.[1]

بالجمله «استدلال عرفا بر وحدت وجود از راه مساوی بودن وجود با وجوب ذاتی و مساوی بودن وجوب ذاتی با وحدت من جمیع الجهات

---

۱. الدرة الفاخرة، ص ۲۵۷.

است. در حقیقت استدلال عرفا از دو مقدمه و یک نتیجه تشکیل شده به این ترتیب:

۱. وجود مساوی با وجوب ذاتی است.

۲. وجوب ذاتی مساوی با وحدت من جمیع الجهات است.

نتیجه: پس وجود مساوی به وحدت من جمیع الجهات است».[1]

حلول و اتحاد اینجا محال است

اصحاب عقل در تعریف «حلول» اختلاف دارند. بعضی گفته‌اند: «حلول عبارت است از اختصاص چیزی به چیز دیگر، بدان سان که اشارت به یکی عین اشارت به دیگری باشد». بر این تعریف سه اعتراض وارد کرده‌اند که از آن جمله یکی این است که، تعریف مذکور جامع الافراد نیست؛ بدین بیان که بر حلول اعراض مجردات در خود آنها صدق نمی‌کند، زیرا مجردات مانند عقول و نفوس قابل اشارت حسی نیست. اگر گویند که مراد از اشارت در تعریف حلول اعم است از اشارت حسی و عقلی و در ما نحن فیه می‌توان گفت که اشارت عقلی به ذات مجرداتْ عین اشارت به اعراض آنها است، در جواب باید گفت که، اشارت عقلی به ذات مجرد غیر از اشارت به اعراض وی است؛ زیرا عقل هر یک از ذات مجرد و اعراضش را از دیگری امتیاز می‌دهد. بلکه در اشارت عقلی اصلاً اتحاد راه ندارد. میرک شاه بخاری «حلول» را به نحو دیگر تعریف کرده و گوید:

معنای حلولِ چیزی در چیزی آن است که، آن چیز نخستین در دوم

---

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۴۵.

حاصل شود بدان‌سان‌که یا از روی تحقیق اشارت به یکی عین اشارت به دیگر باشد، چنان‌که حلول اعراض در اجسام از همین سنخ است و یا از روی تقدیر مانند حلول علوم در مجردات؛ و مراد از اتحاد اشارت به حسب تقدیر آن است که اگر دو چیز طوری باشندکه به اشارت حسی در آیند، آنگاه اشارت به یکی عین اشارت به دیگری خواهد بود.

و این تعریف نیز محل نظر و تأمل است. از ظاهرکلام اثیرالدین ابهری در الهیات ـ هدایة الحکمه ـ بر می‌آیدکه، حلولِ چیزی در چیزی آن است که آن چیز در چیز دیگر ساری باشد و بدان اختصاص یابد. بر این تعریف نیز ردّ کرده‌اند. و برخی گفته‌اند که حلول عبارت است از «اختصاص ناعت» در میان دو چیز. و مراد از «اختصاص ناعت» همان تعلق و پیوند خاصی است که بدان تعلق یکی از متعلقین برای دیگری «نعت» و آن دیگری «منعوت» می‌گردد. و اول، یعنی نعت «حال» و دوم، یعنی منعوت «محل» است.[1] بعضی از متکلمان گفته‌اند: حلول عبارتست از حصول بر سبیل تبعیت بدین معنی که حال تابع محل است.[2] این بود تعریفات حلول و معانی که از حلول معقول و متصور است. حالا [باید] بدین نکته توجه کرد که آیا خداوند در غیر خود حلول می‌کند یا نه؟

جمهور متکلمان برآنند که خداوند در چیزی حلول نمی‌فرماید. امام رازی در این باب این استدلال را از اصحاب خود نقل کرده که، حق تعالی

---

۱. تعریفات حلول را از شرح میبدی (ص ۲۹ ـ ۳۷) با اختصار نقل کردیم.
۲. کشاف اصطلاحات الفنون، ج ۱، ص ۳۵۱.

اگر در چیزی حلول کند این حلول یا توأم با وجوب است و یا با جواز. و فرض اول از دو جهت باطل است: نخست آن‌که حلول خداوند در چیزی لازم می‌آید که بدان چیز محتاج باشد و هر محتاجی ممکن است. پس لازم می‌آید که واجب الوجود ممکن باشد و این خلف است؛ دوم آن‌که غیر خدا یا جسم است و یا عرض و از وجوب حلول او در غیر، یا حدوث او یا قدم جسم و عرض لازم می‌آید و این هر دو محال است. و فرض دوم نیز باطل است، زیرا وقتی که حلول او در محل واجب نباشد، لابد از محل بی‌نیاز خواهد بود، و موجود غنی از محل، محال است که در محلی حلول کند.[۱] قاضی عضدالدین ایجی می‌گوید:

> روا نیست که خداوند در غیر خود حلول کند، زیرا حلول عبارت است از حصول بر سبیل تبعیت و این امر با وجوب ذاتی حق تعالی منافات دارد. پس در چیزی حلول نمی‌کند.[۲]

اما اتحاد که عبارت است از گردیدن چیزی به چیزی دیگر، یا یکی شدن دو چیز، مانند حلول، از نظر ارباب عقل باطل است. ابن سینای بلخی اتحاد را بدین معنا، به طور کلّی، باطل می‌داند و گوید:

> باید دانست که این قول قایل که چیزی چیز دیگر می‌شود، نه بر سبیل استحالت از حالی به حالی و نه بر سبیل ترکیب با شیء دیگر، تا از ترکیب آن دو ثالثی حادث شود، بل بدان‌سان که آن شیء یک چیز بود، پس واحد دیگر شد، قولی است شعری و نامعقول.[۳]

---

۱. کتاب محصل، ص ۱۱۳.
۲. شرح مواقف، ج ۸، ص ۲۸.
۳. الاشارات و التنبیهات، ج ۳، ص ۲۰۰. از عبارات فیلسوف که در بالا ذکر شد، بر ☜

سپس فیلسوف ما بر نامعقول بودن این اتحاد برهان بسیار متین و به غایت استوار اقامه کرده است که ماحصل آن برهان چنین است: فرض کنیم که چیزی بر سبیل اتحاد چیز دیگر شود. پس حال، بعد از اتحاد چنین خواهد بود که: یا هر دو موجودند، یا یکی موجود و دیگری معدوم است، یا هر دو معدومند. تمام این اقسام محال است. اما قسم اول که هر دو، در حال اتحاد، موجود باشند، باطل است. زیرا در این صورت آنها دو چیز متمایز و از یکدیگر جدا هستند. و هنوز دویی به حال خود باقی است و این با اتحاد منافات دارد. و قسم دوم نیز باطل است، زیرا اتحاد موجود با معدوم معنی ندارد. و قسم سوم که هر دو در حال اتحاد معدوم باشند، بطلانش هویدا است، زیرا اصلاً یکی دیگری نشده است.[1] پس وقتی که اتحاد به مفهوم حقیقی خود از نظر ابن سینا به طور کلی باطل باشد، اتحاد خداوند نیز روا نیست. از این رو، متکلم و فیلسوف هر دو اتحاد حق را با خلق باطل می‌دانند. امام رازی می‌گوید:

> **خداوند با غیرش متحد نمی‌شود، زیرا در حال اتحاد اگر هر دو موجود باشند، پس دو تایند نه یکی. و اگر معدوم شوند، در این صورت متحد نشده‌اند، بل معدوم گشته‌اند و ثالثی حادث شده است.**

☜ می‌آید که اتحاد را دو مفهوم است: یکی مفهوم حقیقی و دیگری مفهوم مجازی. مفهوم حقیقی اتحاد آن است که یک چیز چیز دیگر شود. و مفهوم مجازی اتحاد آن است که چیزی چیز دیگر گردد به طریق استحالت، مانند اینکه آبْ هوا شود، یا بر سبیل ترکیب مانند اینکه خاک در اثر ترکیب با آب گل گردد. و اتحاد به معنای مجازی خود جایز است (شرح اشارات، ج ۳، ص ۷۰۳).

۱. الاشارات، ج ۳، ص ۲۰۱ و شرح اشارات، ج ۳، ص ۷۰۴.

و اگر یکی معدوم شده و دیگری باقی مانده، پس اتحاد تحقق نیافته، زیرا معدوم با موجود متحد نمی‌شود.[۱]

صاحب مواقف عقیده دارد که عدم اتحاد دو چیز، حکمی است ضروری است و از روی بداهت عقل ثابت است.[۲] از بیان سابق‌الذکر دانسته شد که حلول خداوند در غیر و اتحاد حق با خلق از نگاه نظر و استدلال درست نیست. حالا باید دید که این مسأله از نظر صوفی چطور است؟

بنا به قول محقق طوسی، بعضی از متصوفه به اتحاد قائل‌اند و عقیده دارند که چون عارف به نهایت مراتب خود رسید، تعینش منتفی می‌شود و وجودش با خدا متحد می‌گردد. و برخی دیگر معتقدند که خدا در عارفان واصل حلول می‌کند.[۳] عضدالدین ایجی نیز قول به حلول و اتحاد را به بعضی از صوفیه نسبت داده است.[۴] نظریه‌ی حلول به دست حلاج (متوفی ۳۰۹ هـ) ظهور کرد. وی قبل از وصول به مرتبه‌ی فنا، از خدا می‌خواست که او را به آن مرتبه برساند:

بینی و بینک اَنِی یزاحمنی فارفع بلطفک اَنِی من البین

یعنی: «نفس من از فنای من در عشق تو و وجودم از استهلاک در وجود تو مانع و حاجب می‌شود، پس به لطف خویشتن هویت مرا از میان بردار تا در هویت تو فانی شوم». چون عارف از خود فانی شود

---

۱. محصل، ص ۱۰۲. ۲. شرح مواقف، ج ۴، ص ۶۰.
۳. تلخیص المحصل بر هامش محصل، ص ۱۱۲ ـ ۱۱۳.
۴. شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۱.

به خدا باقی می‌ماند، زیرا فناء مستلزم بقاء است و از فناء و بقاء به مقام جمع تعبیر می‌کنند. حلاج از این مقام چنین عبارت کرده است:

رایت ربی بعین قلب — فقلت من انت قال انت

یعنی: پروردگار خود را به چشم دل دیدم و گفتم: کیستی تو! گفت: تو. در اینجا اتحاد در میان رائی و مرئی تحقق یافته و هر دو یکی شده‌اند. در این حالت، هر یکی از دیگری به ضمیر متکلم تعبیر کرده و «انا الحق» می‌گوید. کلمات و نصوصی که از حلاج بدست است و ظاهرش بر اتحاد دلالت دارد، باید آنها را به حلول بازگردانید. زیرا وی عقیده دارد که چون محبّ از صفات بشری فانی شود، محبوب در وی حلول می‌کند و صفات الهی جای صفات بشری را می‌گیرد. نصوصی که در شعر حلاج صراحتاً بر حلول دلالت می‌کند بسیار است و از آن جمله این دو بیت در این معنی قابل توجه است:

انا من اهوی و من اهوی انا — نحن روحان حلّلنا بدنا

فاذا ابصرتنی ابصرته — واذا ابصرته ابصرتنا[1]

این است خلاصه‌ای از تحقیقات دانشمندان معاصر که پیدایش نظریه‌ی اتحاد و حلول را بدان صوفی مشهور نسبت داده‌اند و کلمات او را به ظاهرش حمل کرده‌اند. اما صوفیان محقق که از حلول و اتحاد بیزارند و آن را کفر و گمراهی می‌دانند، کلمات کسانی را که ظاهرش به حلول و اتحاد مشعر است، تأویل و توجیه کرده‌اند. عطار در شرح حال

---

۱. التصوف فی الشعر العربی، ص ۳۶۸ ـ ۳۷۲ و اسس الفلسفه، ص ۴۵۶.

بایزید بسطامی، این گفته‌ی او را: «انّی انا الله لا اله الا انا فاعبدونی» تأویل کرده که «شیخ اینجا به زبان خدای سخن می‌گفت، چنان‌که در بالای منبر گویند حکایتاً عن ربه».[1]

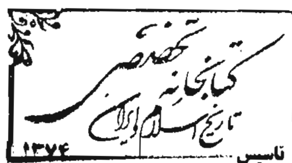
وی همچنان توجیه مذکور را درباره‌ی جمله «سبحانی ما اعظم شأنی» در طی حکایت ذیل آورده است:

و یک بار در خلوت بود. بر زبانش برفت که «سبحانی ما اعظم شأنی» چون با خود آمد، مریدان با او گفتند که چنین کلمه بر زبان تو برفت. شیخ گفت: خداتان خصم، بایزیدتان خصم، اگر از این جنس کلمه بگویم مرا پاره پاره کنید. پس هر یکی را کاردی بداد که اگر نیز چنین سخنی آیدم، بدین کاردها مرا بکشید. مگر چنان افتاد که دیگر بار همان گفت، مریدان قصد کردند تا بکشندش خانه از بایزید انباشته بود. اصحاب خشت از دیوار بیرون گرفتند. و هر یک کاردی می‌زدند، چنان کارگر می‌آمد که کسی کارد بر آب زند. هیچ زخم کارد پیدا نمی‌آمد. چون ساعتی چند برآمد، آن صورت خورد می‌شد؛ بایزید پدید آمد، چون صعوه‌ی خرد در محراب نشسته. اصحاب درآمدند. و حال بگفتند. شیخ گفت بایزید این است که می‌بینید. آن بایزید نبود. پس گفت: «نزه الجبار نفسه علی لسان عبده».[2]

عطار همچنان در مقام دفاع از حلاج برآمده و «تهمت» حلول و اتحاد را از وی برداشته و گوید:

---

۱. تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۳۱.
۲. تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۳۴.



و بعضی گویند از اصحاب حلول بود؛ و بعضی گویند تولی به اتحاد داشت. اما هر که بوی توحید به وی رسیده باشد، هرگز او را خیال حلول و اتحاد نتواند افتاد. و هر که این سخن گوید سِرّش از توحید خبر ندارد... اما جماعتی بوده‌اند از زنادقه در بغداد چه در خیال حلول و چه در غلط اتحاد، که خود را حلاجی گفته‌اند و نسبت به دو کرده‌اند و سخن او فهم ناکرده بدان کشتن و سوختن، به تقلید محض فخر کرده‌اند. چنان‌که دو تن را در بلخ همین واقعه افتاد که حسین را ـ اما تقلید در این واقعه شرط نیست. مرا عجب آمد از کسی که روا دارد که از درختی انا الله برآید و درخت در میان نه. چرا روا نباشد که از حسین انا الحق برآید و حسین در میان نه. و چنان‌که حق تعالی به زبان عمر «رض» سخن گفت که ان الحق لینطق علی لسان عمر و در اینجا نه حلول کار دارد و نه اتحاد.[۱]

حجة الاسلام غزالی عقیده دارد که عارفان عباراتی از قبیل «انا الحق» را در حال «سکر» گفته‌اند. چه عارفان پس از عروج به آسمان حقیقت، اتفاق دارند که ایشان در وجود، جز حق یگانه موجودی را ندیده‌اند. لیکن برای بعضی از عرفا این حالت را عرفان علمی است و برای برخی دیگر ذوق و حال گشته است. و از ایشان کثرت به کلی منتفی شده و در فردانیت محض فرو رفته‌اند. و عقول‌شان به حیرت افتاده و گویا در آن حال مبهوت گشته‌اند. و مجالی برای یاد غیر خدا برای آنان باقی نمانده و خویشتن را نیز فراموش کرده‌اند. و فقط به خدا پرداخته و در سکری

---

۱. تذکرة الاولیاء، ج ۲، ص ۱۱۵.

افتاده‌اند، که در آن حال زمام عقل را از دست داده؛ پس یکی «انا الحق» گفته و دیگری «سبحانی ما اعظم شأنی» و آن دیگری فریاد «ما فی الجبة الا الله» برآورده است. و کلام عاشقان را در حال سکر باید کتمان کرد نه حکایت. چون حال سکر ایشان تخفیف می‌یابد و به عقل، که میزان خداوند در زمین است، رجوع می‌کنند، می‌دانند که آن حال اتحاد حقیقی نبوده و بلکه شباهتی به اتحاد داشته است، مانند این گفته‌ی عاشق در حال فرط عشق:

انا من اهوی و من اهوی انا　　　نحن روحان حللنا بدنا[1]

محقق طوسی، با آن‌که از پیشروان مکتب نظر و استدلال است، کلام حلاج و بایزید را توجیه کرده، گوید:

... و اتحاد نه آن است که جماعتی قاصر نظران توهم کنند که مراد از اتحاد یکی شدن بنده با خدای تعالی باشد، تعالی الله عن ذلک علو کبیراً. بل آن است که همه او را ببینند بی‌تکلف؛ آن‌که گوید هر چه جز اوست از اوست، پس همه یکی است. بل چنان‌که به نور تجلی او «تعالی شانه» بینا شود، غیر او را نبینند. بیننده و دیده و بینش نباشد و همه یکی شود و دعای منصور حسین حلاج که گفته است:

بینی و بینک انی ینازعنی　　　فارفع بفضلک انی من البین

مستجاب شد و انیت او از میان برخاست تا توانست گفت: «انا من اهوی و من اهوی انا». و در این مقام معلوم شود که آن‌کس که گفت: «انا الحق» و آن‌کس که گفت: «سبحانی ما اعظم شأنی»، نه دعوی

---

۱. رسائل غزالی (رساله مشکوة الانوار)، ص ۱۱۴.

الهیت کرده‌اند، بل دعوی نفی انیت خود و اثبات انیت غیر خود کرده‌اند و هو المطلوب.[۱]

در توجیه این کلمات شبستری راست:

انا الحق کشف الاسرار است مطلق
بجز حق کیست تا گوید انا الحق
همه ذرات عالم همچو منصور
تو خواهی مست گیر و خواه مخمور
در این تسبیح و تهلیل‌اند دایم
بدین معنی همه باشند قائم
اگر خواهی که گردد بر تو آسان
و إن من شیء[۲] را یگره فرو خوان
چو کردی خویشتن را پنبه‌کاری
تو هم حلاج‌وار این دم براری
برآور پنبه‌ی پندارت از گوش
ندای واحد القهار می‌نوش
ندا می‌آید از حق بر دوامت
چرا گشتی تو موقوف قیامت
در آ در وادی ایمن که ناگاه
درختی گویدت انی انا الله

---

۱. اوصاف الاشراف، ص ۶۶ ـ ۶۱.
۲. اشارت است به این کریمه: «و ان من شیء الا یسبح بحمده» (سوره‌ی بنی اسرائیل، آیه‌ی ۴۴).

روا باشد انا الحق از درختی
چرا نبود روا از نیک‌بختی
هر آن کس را که اندر دل شکی نیست
یقین داند که هستی جز یکی نیست
انانیت بود حق را سزاوار
که هو غیب است و غایب وهم و پندار
جناب حضرت حق را دویی نیست
در آن حضرت، من و ما و تویی نیست
من و ما و تو و او هست یک چیز
که در وحدت نباشد هیچ تمییز
هر آن کس خالی از خود چون خلاء شد
انا الحق اندرو صوت و صدا شد
شود با وجه باقی غیرها لک
یکی گردد سلوک و سیر و سالک[1]

ناگفته نماند که در میان صوفیه‌ی متقدم، فرقه‌ای به نام حلولیه بوده است و غالباً خود را به حلاج نسبت می‌داده‌اند؛ ولی این طایفه در نظر صوفیان محقق، مطرود و ملعون است. چنان‌که عارف ما هجویری درباره‌ی آنها گوید:

و اما الحلولیة لعنهم الله، از آن دو گروه مطرود که تولی بدین طایفه کنند و ایشان را به ضلالت خود با خود یار دارند، یکی تولا با

---

۱. گلشن راز، ص ۳۶۸ ـ ۳۷۶.

بی‌حلمان دمشقی کنند و از وی روایات آرند به خلاف آن که در کتب مشایخ از وی مسطورست. و اهل قصه مر آن پیر را از ارباب دل دارند، اما آن ملاحده وی را به حلول و امتزاج و نسخ ارواح منسوب کنند. و دیده‌ام اندر کتاب مقدمی که اندر وی طعن کرده است. و علمای اصول را نیز از وی صورتی بسته است و خدای عزوجل بهتر داند از وی. و گروهی دیگر نسبت مقالت به فارس کنند و وی دعوی کند که این مذهب حسین بن منصور است. و به جز اصحاب حسین کسی را این مذهب نیست. و من ابوجعفر صیدلانی را دیدم با چهار هزار اندر عراق پراکنده که از حلاجیان بودند، جمله بر فارس بدین مقالت لعنت می‌کردند. و اندر کتب وی، که مصنفات وی است، به جز تحقیق چیزی نیست. و من کی علی بن عثمان جلابی‌ام می‌گویم من ندانم که فارس و ابوحلمان کی بودند و چه گفتند، اما هر که قائل باشد به مقالتی به خلاف توحید و تحقیق، وی را اندر دین هیچ نصیب نباشد. و چون دین کی اصل است، مستحکم نبود، تصوف کی نتیجه و فرع است اولی‌تر که با خلل باشد.[1]

سهروردی، در باب نهم «عوارف المعارف»، از کسانی که به صوفیه انتما دارند و در حقیقت از ایشان نیستند ذکری در میان آورده و راجع به حلولیه گوید:

و از آن جمله قومی است که به حلول قائل‌اند و می‌پندارند که خداوند در ایشان و اجسامِ برگزیده حلول می‌کند. و معنایی از قول مسیحیان

---

۱. کشف المحجوب، ص ۳۳۴.

در باب لاهوت و ناسوت به‌گوش آنها رسیده و به فهم‌شان سبقت کرده است...

و آنچه از ابویزید حکایت شده که گفته است:

سبحانی... باید درباره‌ی او اعتقاد کرد که این قول را از باب حکایت از خداوند گفته و در قول حلاج نیز چنین باور داشت و اگر بدانیم که بایزید در گفتار خود معنای حلول را اضمار کرده، مردودش می‌دانیم چنان‌که حلولیه را رد می‌کنیم. رسول خدا(ص) برای ما شریعت بیضا و مطهری آورد که به وسیله‌ی آن هر کژی راست می‌شود و عقول ما را بدانچه وصف خداوند به آن جایز است، و به آنچه روا نیست، رهنمایی فرمود و خداوند منزه است از اینکه چیزی در وی و یا او در چیزی حلول کند.[1]

از نقل اقوال مشایخ تصوف معلوم شد که از حلول و اتحاد بیزارند و حلولیه را کافر می‌دانند و کلمات بعضی را که ظاهرش این معنی را می‌رساند، توجیه و تأویل می‌کنند. اما در مکتب وحدت وجودِ ابن عربی و جامی، اصلاً شائبه‌ی حلول و اتحاد راه ندارد، زیرا معنای معقولِ حلول و اتحاد، چنان‌که گفته شد، در میان دو چیز تصور می‌شود؛ حال آن که به اساس نظریه‌ی وحدت وجود، وجود یکی و موجود یکی است و اصلاً موجود دیگری نیست تا آن موجود حقیقی در وی حلول کند یا با او متحد شود. از این رو، عارف ما به اساس عقیده‌ی وحدت وجود، حلول و اتحاد را به کلی نفی کرده آنجا که گفته:

---

۱. ملحق احیاء علوم الدین، عوارف المعارف، ص ۷۲.

راه وحدت به پای عشق سپر — که بود علم ازین عمل معزول
در حریم وفا نشین و بشوی — دل ز اندیشه‌ی خروج و دخول
روشن آیینه‌ای به دست آور — که ز رنگ هوا بود مصقول
وندر آن آیینه به چشم شهود — خالی از وهم اتحاد و حلول
طلعت دوست بین و دم درکش — شاد بنشین به بزمگاه وصول
کشف این راز گو به نغمه‌ی عشق — چون نهد جانب تو سمع قبول
که می عشق را تویی ساقی — کاسه‌ی شمس وجهک الباقی[1]

پس، آن‌سان که در مکتب وحدت وجود اثنینیت محال است، حلول و اتحاد که نتیجه‌ی دویی است نیز ممکن نیست:

حلول و اتحاد اینجا محال است — که در وحدت دویی عین ضلال است
حلول و اتحاد از غیر خیزد — ولی وحدت همه از سیر خیزد
تعین بود کز هستی جدا شد — نه حق شد بنده نه بنده خدا شد
وجود خلق و کثرت در نمود است — نه هرچ آن می‌نماید عین بودست[2]

نتیجه‌ی بحث

مقصود از نگارش این کتاب آن بود که، نفوذ و اثر فلسفه‌ی صوفیانه‌ی ابن عربی را در افکار جامی مورد بحث قرار دهیم. به همین جهت نگارنده‌ی ناتوان، از میان تمام افکار ابن عربی، نظریه‌ی «وحدت وجود» او را برگزید؛ زیرا این نظریه‌ی مرکزی است که کلیه‌ی عقاید عرفانی وی در محور آن دور می‌زند. پس اگر کسی این نظریه را قبول کرد لابد نتایج آن را

---

۱. دیوان، نسخه‌ی خطی.
۲. شرح گلشن راز، ص ۳۷۷ ـ ۳۷۹.

نیز می‌پذیرد. در صفحات گذشته دیدیم که عارف ما جامی، در مسأله‌ی وحدت وجود، قدم روی قدم شیخ اکبر گذاشته و همان عقیده‌ی او را در لباس نظم و کسوت نثر شرح و بیان کرده است؛ تا آنجاکه می‌توان او را از پیروان جدی مکتب ابن عربی به شمار آورد و نظماً و نثراً شارح افکار او دانست. نفوذ اندیشه‌ی ابن عربی در عبارات جامی چنان روشن و عمیق است که شخصِ وارد در فلسفه‌ی ابن عربی، در هنگام مطالعه‌ی آثار جامی، در می‌یابد که عارف ما بزرگ‌ترین شارح اوست. از این گفته نباید تعجب کرد، زیرا جامی خود در آغاز «لوائح»، که در آن از «وحدت وجود» و فروع آن گفت‌وگو کرده، خویشتن را ترجمان ارباب ذوق و عرفان، که ابن عربی یکی از ایشان است، می‌خواند و خواهش می‌کند که وجود خود او را در میان نبینند؛ چه بهره‌ی وی در هر سرٍّ از اسرار حقیقت، گفتار است و بس. این است نص کلام جامی:

این رساله‌ای است که مسما به «لوائح» در بیان معارف و معانی که به الواح اسرار و ارواح ارباب عرفان و اصحاب ذوق و وجدان لائح گشته، به عبارت لائقه و اشارات رائقه، متوقع که وجود متصدی این بیان را در میان نبینند و بر بساط اعراض و سماط اعتراض ننشینند؛ چه او را در این گفت‌وگوی نصیبی جز منصب ترجمانی نیست و بهره غیر از شیوه‌ی سخنران:

من هیچم و کم ز هیچ هم بسیاری   از هیچ و کم از هیچ نیابد کاری
هرِ سرّ که ز اسرار حقیقت گویم   زانم نبود بهره به جز گفتاری[1]

---

۱. لوائح، ص ۳ ـ ۴.

جامی عقید دارد که کتاب فصوص الحکم به جمله‌ی ما فیه من الحکم و الاسرار، به یک بار از قلب انور و روح اطهر پیغمبر بزرگوار اسلام(ص) بر دل شیخ کامل ابن عربی افاضه شده است.[1] و یکی از آن حکمت‌ها، مسأله‌ی «وحدت وجود» است که ابن عربی در کتاب فصوص خود به عبارات مختلف آن را بیان کرده است؛ پس عارفی همچون جامی که پیرو رموز آسمانی است و می‌گوید:

ره نیست جز آن که مصطفی رفت تا مقصد صدق راست پا رفت
می‌کن برهش نگاه و می‌رو می‌بین پی او به راه می‌رو
زان ره که ز پای او نشان نیست برگرد، که جز هلاک جان نیست[2]

لابد آنچه را به عقیده‌اش از قلب انور حضرت سرور کاینات(ص) افاضه شده باشد، قبول می‌کند و بیان و شرح آن را ثواب و فضیلت می‌داند. و شاید علت این امر که در کسوت عبارت جامی، افکار ابن عربی بیشتر تجلی دارد، همین نکته باشد. اگر عبارت «صاحب نظر» را چنین معنی کنیم که فکر تازه و اندیشه‌ی نو پدید آورد، جامی بدین معنی صاحب نظر نیست و هر گاه صاحب نظر کسی را بدانیم که نظریه‌ای را درست بفهمد و آن را چنان‌که باید شرح و بیان کند و سپس بتواند از آن دفاع نماید، عارف ما به این معنای دوم در قلمرو تصوف و عرفان و مکتبِ ابن عربی، بدون شک و تردید صاحب نظر است.

از شارحان افکار ابن عربی، اگر صدرالدین قونوی را که شاگرد بلافصل اوست، در نظر نگیریم، دیگران به قدر جامی در این راه رنج

---

۱. شرح فصوص جامی، ص ۳.
۲. هفت اورنگ، ص ۹۰۸.

نبرده‌اند؛ زیرا وی علاوه بر شرح فصوص در آثار دیگر خود، نظماً و نثراً، آرای شیخ اکبر مخصوصاً نظریه‌ی وحدت وجود را شرح و بسط داده است.

اینک برای حسن ختام، قسمتی از اشعار دلکش جامی را که مصرح در وحدت وجود است و تنزلات وجود مطلق را در مرتبه‌ی اعیان و مظاهر نشان می‌دهد، به عنوان نصّ نقل می‌کنیم؛ زیرا عادت نویسندگان و دانشمندان معاصر جهان بر آن رفته است که در پایان رساله و کتابی که درباره‌ی اندیشه‌ی متفکران می‌نویسند، عین گفتار آنان را از آثارشان می‌آورند تا آنجا که نیمه‌ی بعضی از رسایل و کتب را تقریباً نصوص منقوله تشکیل می‌دهد. و فایده‌ی نقل نصوص آن است که خواننده از مقایسه‌ی نصوص با مطالب کتاب، خوب‌تر به افکار دانشمند مورد بحث آشنا می‌شود، بدان مطالب وثوق و اطمینان بیشتر حاصل می‌کند و از سوی دیگر از مراجعه به اصل آثار بی‌نیاز می‌گردد؛ زیرا در دنیای امروز غالب خوانندگان فرصت آن را ندارند که مستقیماً به آثار دانشمندان مورد علاقه‌ی خود مراجعه کنند.

نصوص

در بیان آن‌که حقیقت حضرت حق سبحانه و تعالی هستی ساذج است و وجود مطلق:

دوربینان بارگاه الست

بیش ازین ره نبرده‌اند که هست

ذات پاکش ز چونی و چندی
هستی ساده از نشان‌مندی
در مکین و مکان چه فوق و چه تحت
وحدتی ساذج است و هستی بحت
وحدتی گشته کثرتش طاری
در همه ساری از همه عاری
از حدود تعلقات برون
و ز قیود تعینات مصون
نه بدام قیود صید شده
نه به اطلاق نیز قیده شده
هم مقید خود است و هم مطلق
گه ز باطل نموده گاه از حق
قید او سازوار با اطلاق
زهرش آمیزگار با تریاق
اوست مغز جهان، جهان همه پوست
خود چه مغز چه پوست خود همه اوست
بود کل جهان درو مستور
کرد در کل به ذات خویش ظهور
کل در او عین اوست او در کل
عین کل همچو آب اندر گل
آب در گل گل است گل درآب
عین آب و دقیقه را دریاب

برتر است این سخن ز درک فهوم
کی شود درک جز به ترک رسوم
نرسد کس بدین به بلهوسی
بگذر از اسم و رسم تا برسی
عقل بگذار کان عقیله‌ی توست
دانه و مکر و دام حیله‌ی توست
عقل جز وی درین نشیمن کسب
بهر آداب بندگیست فحسب
به دلیل علیل و فکر سقیم
کی شناسد صفات ذات قدیم
بوریاباف اگرچه بشکافد
مو به صنعت، حریر چون بافد

(هفت اورنگ: سلسله الذهب، ص ۴ـ۵)

مقاله‌ی اول در آفرینش عالم که آیینه‌ی جمال‌نمای اسما و صفات آفریننده است سبحانه و تعالی

شاهد خلوتگه غیب از نخست بود پی جلوه کمر کرده چست
آیینه‌ی غیب‌نما پیش داشت جلوه‌نمایی همه با خویش داشت
ناظر و منظور همو بود و بس غیر وی این عرصه نه پیمود کس
جمله یکی بود دویی هیچ نه دعوی مایی و تویی هیچ نه
بود قلم رسته ز زخم تراش لوح هم آسوده ز رنج خراش
عرش، قدم بر سر کرسی نداشت عقل سر نادره‌پرسی نداشت

دایره‌ی چرخ به صد دخل و خرج بود به مطموره‌ی یک نقطه درج
سلک فلک ناظم انجم نبود پشت زمین حامل مردم نبود
نطفه‌ی آبا به مضیق جهات بود مصون از رحم امهات
بود درین مهد فروبسته دم طفل موالید به خواب عدم
دیده‌ی آن شاهد نابود بین معنی معدوم چو موجود بین
گرچه همی دید در اجمال ذات حسن تفاصیل شئون صفات
خواست که در آیینه‌های دگر بر نظر خویش شود جلوه‌گر
در خور هر یک ز صفات قدم روی دگر جلوه دهد لاجرم
روضه‌ی جان‌بخش جهان آفرید باغچه کون و مکان آفرید
کرد ز شاخ و گل و از برگ و خار جلوه‌ی او حسن دگر آشکار
سرو نشان از قد رعناش داد گل خبر از طلعت زیباش داد
غنچه سخن از شکرش کرد ساز قفل ز درج گهرش کرد باز
سبزه به گل غالیه‌ی تر سرشت پیش گل اوصاف خط او نوشت
شد هوس طره‌ی او باد را بست گره طره‌ی شمشاد را
نرگس جماش به آن چشم مست زد ره مستان صبوحی‌پرست
فاخته با طوق تمنای سرو زد نفس شوق ز بالای سرو
بلبل نالنده به دیدار گل پرده گشا گشته ز اسرار گل
قمری بنهاد به شمشاد دل سوخت به داغ غم او شاد دل
مرغ سحر ساخت به ناز و عتاب در نظر نرگس بسیار خواب
حسن، ز هر چاک زد القصه سر عشق، شد از جای دگر جلوه‌گر
حسن، ز هر چهره که رخ بر فروخت عشق، از آن شعله دلی را بسوخت
حسن، به هر طره که آرام یافت عشق، دلی آمده در دام یافت

حسن، ز هر لب که شکرخنده کرد	عشق، دلی را به غمش بنده کرد
حسن [به] جز عشق نگیرد غذیٰ	عشق هم از وی نگریزد بلیٰ
قالب جانند به هم حسن و عشق	گوهر و کانند به هم حسن و عشق
از ازل این هر دو به هم بوده‌اند	جز به هم این راه نه پیموده‌اند
هستی ما هست ز پیوندشان	نیست گشاد همه جز بندشان
حسن و کس از عشق گرفتار نی	جنس نفیس است و خریدارانی

(هفت اورنگ، ص ۳۹۵)

عقد ششم در بیان آن که ذات حق سبحانه حقیقت وجود است و هر حقیقت که مشهود است به سریان ذات وی، موجود است

ای دریــن خــوابگــه خــفته‌دلان
جــمع نــاگشــته چــو آشــفته‌دلان
زیــر ایــن پــرده‌ی کحلی مه و سال
مــانده در تــفرقه‌ی خــواب و خــیال
لعــبتانی کــه دریــن پــرده‌درند
کــه ازیــن پــرده چــنین جلوه‌گرند
گــرچــه بس عشــوه‌گــر و طــنازند
پــرده وحــدت لعــبت بــازند
ایــن هــمه لعــبت و لعــبت‌سازی
ویــن بــه صــد شــعبده لعــبت‌بازی
نــیست جــز در نــظر خــواب‌آلود
جــلوه‌گــر گشــته خــیالی بــی‌بود

چند خرسند نشینی به خیال
هان و هان دیده‌ی خود نیک بمال
بو کزین خواب چو بیدار شوی
خارق پرده‌ی پندار شوی
گرددت تیز نظر چشم شهود
بر تو مکشوف شود سرّ وجود
وحدتی بینی خالی ز دویی
ظاهر از کسوت مایی و تویی
هستی ساده ز هر نام و نشان
برتر از مرتبه‌ی علم و عیان
در همه ساری بی‌وهم و حلول
سریانی نه حد فهم عقول
وز همه عاری بی‌نقص و زوال
منتقل ناشده از حال به حال
جلوه‌ی اولش از حضرت ذات
بود بر خویش به اسما و صفات
ذات ساذج چو به اوصاف نعوت
یافت در مرتبه‌ی علم ثبوت
دید در خود همه بیش و کم را
شد حقایق صور عالم را
و آن حقایق ز درون عکس انداخت
عَلَمِ کثرت اعیان افراخت
شد ز هر عکس در آیینه‌ی ذات
ذات یک عین ز اعیان ذوات

اولاً گشت ز تکـــــرار عکـــــوس
مـــــرتبه مـــرتبه ارواح نـــفوس
بـعد از آن مـرغ ظـهورش پـر و بـال
زد ز ارواح بـــــه اقــليم مـــثال
وز مـــثالش بـــه حس افـتاد گـذر
یـــــافت مس حس ازو رونـــق زر
نــه فـلک بـر ورق حس بـنگاشت
هـــر فـلک دوره‌ی دایـم بـرداشت
زیــر آن ز آب و گــل و آتش و بـاد
چـــار در خـــانه آغـــاز نـــهاد
ســـاخت در وی پـــی نـیکو بـختی
از مـــوایـــد ســـه پـــایه تـختی
آن نکـــوبخت از آن تـــخت بـــلند
چشـم بـینش به چپ و راست فکـند
دیــد و دانست کـه مـوجود یکـیست
در هـمه شـاهد و مشـهود یکـیست
اوست در صـــورت لیـــلی ظـــاهر
اوست از دیـــده مـــجنون نـــاظر
زده از پـــیرهن یـــوسف ســـر
بـــوی او داده بـــه یـــعقوب بـصر
هر چه او نیست نه مغزست و نه پوست
هـمه هـیچند همین اوست کـه اوست
ژرف بـــحریست پـر از آب حـیات
مـــوج زن آمـــده از کـــل جـهات

بـر زمـین جـام حـبابش خـوانـند
بـر هـوا چـتر سـحابش خـوانـند
در صـدف ریـخت نـم نـیسان است
مـنعقد گشت در غـلطانست
نـامور هست یکـی وقت شـمار
نـام‌هاش آمـده افـزون ز هـزار
آنـچه بـر وحـدت ذاتست مـقیم
از دو نـامش نـتوان ساخت دو نـیم
یک شـود دیـده یک بـین بگشـای
و ز دو نـامی بـه دو نـیمی مگـرای
بـین یکـی عـلم و عـیان در وی گـم
اسـم و رسـم دو جـهان در وی گـم
در هـمه بـر صـفت یکـتایی
مـانده پـوشیده ز پس پـیدایـی
گـر بـه فـرض از هـمه اعـیان جـهان
مـاند آن سـوز یکـی لحـظه نـهان
هـمه اعـیان بـه عـدم بـاز رونـد
وز عـدم واقـف ایـن راز شـوند
تـیزبین گـرددشان چشـم شـهود
غـرقه کـردند بـه دریـای وجـود

فهرست مآخذ مهم

- قرآن کریم

آثار مولانا جامی

۱. شرح فصوص، چاپ هند.

۲. نقد النصوص، طبع هند (و نسخه‌ی خطی).

۳. لوامع، طبع هند.

۴. لوایح، طبع هند.

۵. دیوان جامی، نسخه‌ی خطی.

۶. الفواید الضیائیه، چاپ هند.

۷. الدرة الفاخرة (در ذیل اساس التقدیس)، چاپ مصر.

۸. نفحات الانس، طبع ایران.

۹. اشعة اللمعات، نسخه‌ی خطی.

۱۰. هفت اورنگ، چاپ ایران.

۱۱. شرح رباعیات، نسخه‌ی خطی.

ابن عربی

۱۲. فصوص الحکم (تعلیق و تصحیح دکتور ابوالعلا عفیفی)، طبع مصر.

۱۳. الفتوحات المکیه، طبع مصر.

۱۴. صدرالدین قونوی: اعجاز البیان، طبع دکن.

۱۵. کاشانی: شرح فصوص الحکم، طبع مصر.

۱۶. کاشانی: اصطلاحات الصوفیه، طبع حیدرآباد.

۱۷. بالی افندی: شرح فصوص، طبع اسلامبول.

۱۸. قیصری: شرح فصوص، چاپ هند.

۱۹. شعرانی: الیواقیت و الجواهر، چاپ مصر.

ابن سینا

۲۰. الاشارات و التنبیهات، چاپ دکتور سلیمان دنیا.

۲۱. شرح اشارات، چاپ دکتور سلیمان دنیا.

۲۲. منطقیات شفاء، چاپ قاهره.

۲۳. الهیات شفاء، چاپ قاهره.

۲۴. النجاة، طبع قاهره.

۲۵. دانشنامه‌ی علایی، طبع تهران.

فخرالدین رازی

۲۶. المباحث المشرقیه، حیدرآباد دکن.

۲۷. اساس التقدیس، طبع مصر.

۲۸. غزالی: احیاء علوم الدین، طبع مصر.

۲۹. ابن الجوزی: تلبیس ابلیس، طبع مصر.

۳۰. سید شریف: شرح مواقف، طبع مصر.

۳۱. تفتازانی: شرح مقاصد، طبع مصر.

۳۲. قطب‌الدین شیرازی: شرح حکمة الاشراق، طبع مصر.

۳۳. قطب‌الدین شیرازی: درة التاج، طبع ایران.

۳۴. صدرالمتألهین: اسفار اربعه، طبع ایران.

ملاهادی سبزواری

۳۵. شرح منظومه، طبع ایران.

۳۶. اسرارالحکم، طبع ایران.

۳۷. شرح مثنوی، طبع ایران.

۳۸. عین القضات همدانی: زبدة الحقایق، طبع تهران.

۳۹. شیخ عطار: تذکرة الاولیاء، طبع تهران.

۴۰. هجویری: کشف المحجوب، طبع ژوکوفسکی.

۴۱. سهروردی: عوارف المعارف (در ذیل مجلد آخر احیاء علوم الدین)، طبع مصر.

۴۲. مولانا جلال‌الدین بلخی: مثنوی، چاپ کلاله‌ی خاور.

۴۳. عزالدین کاشانی: مصباح الهدایة، طبع جلال همایی.

۴۴. آملی: درر الفواید، طبع ایران.

۴۵. طباطبایی: اصول فلسفه و روش رئالیسم، طبع تهران.

۴۶. دکتور قاسم غنی: تاریخ تصوف در اسلام، طبع تهران.

۴۷. طاش کبرای زاده، مفتاح السعادة، طبع دکن.

۴۸. حاجی خلیفه: کشف الظنون، طبع سعادت.

۴۹. مجدد الف ثانی: مکتوبات، طبع هند.

۵۰. تلمیذ حسین: مرآة المثنوی، طبع حیدرآباد.

یوسف کرم

۵۱. تاریخ الفلسفة الیونانیة، طبع قاهره.

۵۲. تاریخ الفلسفة الحدیثة، طبع قاهره.

۵۳. العقل و الوجود، طبع قاهره.

۵۴. زکی نجیب محمود: قصة الفلسفة الیونانیة، طبع قاهره.

۵۵. فواد اهوانی: فجر الفلسفة الیونانیة، طبع قاهره.

۵۶. محمد علی فروغی: سیر حکمت در اروپا، طبع تهران.

۵۷. ازوالد کولپه: المدخل الی الفلسفه تعریب ابوالعلا عفیفی.

رسالهٔ دوم

آفرینش نو از نگاه جامی

به انجمن محترم تاریخ!

هنگامی که سالگره‌ی حضرت جامی گرفته می‌شد، جناب دانشمند گرامی، مبلغ، در مقام حقایق و معانی جامی مقالتی بل رسالتی نوشتند که از انجمن جامی گزارش یافت و مورد تحسین و آفرین قرار گرفت. ولی هنگامی که آن منشئات و رسایل طبع می‌شد، بنابر مسافرت بنده به چین، این مقاله از طبع ماند. اکنون اصل آن را در طی ۷٦ صفحه به انجمن محترم تقدیم نمودم و امید می‌کنم این رساله طبع شود؛ زیرا حیف است اثری با این همه تحقیق و شیوایی از دسترس مطالعه‌ی ارباب ذوق دور بماند. با احترام.

- خلیلی -

موضوع این گفتار، «آفرینش نو» از نگاه مولانا جامی دانشمند و ادیب و عارف و شاعر خراسان است. و این نظریه، چنان‌که گفته خواهد شد، یکی از عقاید عمیق عرفانی ابن عربی است که عارف روشن‌ضمیر ما آن

را در آثار خود شرح و بسط داده است.

نگارنده درکتاب جامی و ابن عربی[1] عقیده‌ی «وحدت وجود» راکه مرکز تمام عقاید صوفیانه‌ی ابن عربی است، مورد بحث قرار داد و از بررسی در عبارات منظوم و منثور عارف جام و مقایسه‌ی آن با کلمات ابن عربی بدین نتیجه رسید که، وی در بیان و شرح مکتب وحدت وجود، قدم روی قدم شیخ اکبر گذاشته و در این عقیده با او شریک بوده است. اما در مقدمه‌ی آن کتاب، در اثر تعجیلی که در نشر و چاپ آن در کار بود، نتوانست که درباره‌ی ارتباط معنوی جامی به مکتب ابن عربی، که از آن به مکتب وحدت وجود نیز تعبیر می‌شود، بسط مقال دهد. از این رو، خوانندگان ارجمند را بدین جا مراجعه داد. پس این گفتار به دو بخش انقسام یافته؛ در بخش نخست، زیر عنوان «مقام جامی در مکتب وحدت وجود»، از اهتمام جامی به مطالعه و شرح بعضی از آثار او و این که جامی از زمره‌ی طرفداران اوست، گفت‌وگو به عمل آمده و در بخش دوم، از نظریه‌ی «خلق جدید» سخن رفته است.

مقام جامی در مکتب وحدت وجود

مکتب‌های فلسفی، عرفانی، علمی و ادبی به حدی باز نمی‌ایستد و به مرزی متوقف نمی‌شود. چون در محلی به وجود آید، از آنجا به مواضع دیگر سیر می‌کند و در محیط جدید، به ردّ و قبول یا اصلاح و تجدید بر می‌خورد. انتقال ثقافت و فرهنگ‌های مختلف، در طول تاریخ، از شرق به

---

۱. این کتاب به همین مناسبت از طرف انجمن جامی نشر شده است (**مجله آریانا**).

غرب و از باختر به خاور، شاهدِ پیدا و گواه آشکارا بر این معنی تواند بود.

مکتب وحدت وجود نیز یکی از مصادیق این حکم است که در جهان عرب به دست ابن عربی ظهور کرد و پس از وی در عالم اسلام، مخصوصاً محیط عرفان‌پرور خراسان، مورد قبول یا انکار قرار گرفت. موافقت و مخالفت با مکتب ابن عربی به مدح و ذم خود او منجر شد؛ تا آن جا که در میان عارفان اسلام، مانند وی عارفی را نتوان سراغ کرد که این قدر مردم درباره‌ی او به اختلاف سخن گفته باشند؛ چه، طرفدارانش او را در شمار صدیقان، اقطاب، و اولیاءالله آورده‌اند و مخالفان، چندان در تخطئه و قدحش اصرار ورزیدند که تکفیرش کردند. و علت این امر بعضی از عقاید شیخ اکبر بود که مخالفان، آن را با دین مخالف می‌دانستند.

در میان این عقاید، عقیده‌ی وحدت وجود از یک سو سنگ بنا و حجر اساسی مکتب او را تشکیل می‌داد و از سوی دیگر، به منزله‌ی مرکز و محوری بود که تمام دشمنی‌ها در اطراف آن دور می‌زند. قاید مخالفان مکتب وحدت وجود و حامل لوای طعن و انتقاد بر بنیادگذار آن، یعنی ابن عربی، دانشمند مشهور ابن تیمیه (۶۶۱ـ۷۲۸ هـ) است. وی در آثار خود با شدت هر چه تمام‌تر به ردّ اقوال و عقاید ابن عربی پرداخته و در نقد «فصوص الحکم» رساله‌ای به نام «الرد الاقوم علی ما فی کتاب فصوص الحکم» به رشته‌ی تحریر آورده و در آغاز آن گفته است: «ما تضمنه کتاب فصوص الحکم و ما شاکله من الکلام فانه کفر باطناً و ظاهراً و باطنه اقبح من ظاهره».[1]

---

۱. ابن تیمیه، مجموعة الرسایل شیخ الاسلام ابن تیمیه، چاپ اول، مطبعة السنة المحمدیه، ۱۹۴۹، ص ۴۱ ـ ۴۲.

در جای دیگر، که عقیده‌ی فلاسفه را رد کرده، راجع به ابن عربی چنین می‌گوید:

و هولاء المتفلسفة قد یجعلون جبرئیل هو الخیال الذی یتشکل فی نفس النبی(ص) و الخیال تابع للعقل فجاء الملاحدة الذین شارکوا هولاء الملاحده المتفلسفة و زعموا انهم اولیاء الله و ان اولیاء الله افضل من انبیاء الله و انهم یأخذون عن الله بلاواسطة کابن عربی صاحب الفتوحات و الفصوص فقال انه یاخذ من المعدن الذی اخذ منه الملک الذی یوحی به الی الرسول و المعدن عنده هو العقل و الملک هو الخیال والخیال تابع للعقل و هو بزعمه یأخذ عن الذی هو اصل الخیال و الرسول یأخذ عن الخیال فلهذا صار عند نفسه فوق النبی ولو کان خاصة النبی ما ذکروه و لم یکن هو من جنسه فضلاً عن ان یکون فوقه، فکیف و ما ذکروه یحصل لاحاد المومنین و النبوة امر وراء ذلک فإنّ ابن عربی و امثاله و ان أدعوا إنهم من الصوفیة فهم الصوفیة الملاحدة الفلاسفة، لیسوا من صوفیة اهل العلم فضلا عن ان یکون من مشایخ اهل الکتاب و السنته کالفضیل ابن عیاض و ابراهیم بن ادهم و ابی سلیمان دارانی و معروف الکرخی و الجنید ابن محمد و سهل بن عبدالله التستری و امثالهم رضوان الله تعالی علیهم اجمعین.[1]

ما حصل کلام ابن تیمیه این است که: این متفلسفان عقیده دارند که جبرئیل همان خیال است که در نفس پیامبر(ص) متشکل می‌شود و

---

۱. ابن تیمیه، الفرقان بین اولیاء الرحمن و اولیاء الشیطان، مصر، چاپ مطبعه‌ی سعادت، ص ۵۵ ـ ۵۶.

خیالْ تابعِ عقل است. پس ملحدانی که با آن فلاسفه‌ی ملحد اشتراک دارند، در میان آمدند و پنداشتند که اولیای خدایند و اولیاء از انبیا افضل‌اند، زیرا علوم خود را بدون واسطه از خدا می‌گیرند؛ همچون ابن عربی که گفته است: وی از همان معدن علم می‌گیرد که فرشته‌ی حامل وحی از آن اخذ می‌کند. ابن عربی و امثالش، اگرچه ادعا می‌کنند که از صوفیانند، لیکن آنان از زمره‌ی صوفیه‌ی فلاسفه‌ی ملحدانند، و از صوفیانی که اهل علم‌اند نیستند، چه رسد به این که از مشایخ اهل کتاب و سنت باشند مانند فضیل ابن‌عیاض و ابراهیم ادهم و ابو سلیمان دارانی و معروف کرخی و جنید و سهل تستری و امثال ایشان.

به عقیده‌ی ابن تیمیه، نظریه‌ی وحدت وجود از آن جهت باطل و با دین مخالف است که به انکار وجود حق منجر می‌شود. به عبارت دیگر، این قول ابن عربی که وجود اعیان عین وجود حق است، از یک سو انکار خالق را در بردارد و از سوی دیگر انکار مخلوق را؛ و از آن نتیجه می‌شود که نه خالق است و نه مخلوق، و نه رب است و نه مربوب. پس بی‌گمان این قول در جهت مخالف قرآن و سنت، که دلالت بر وجود خالق و مخلوق دارد، افتاده و در غایت بطلان است.[1] از این رو، ابن تیمیه حقیقت امر در باب وحدت وجود، انکار خالق را می‌داند و می‌گوید: «و **حقیقة امرهم جحد الخالق فإنهم جعلوا وجود المخلوق هو وجود الخالق و قالوا الوجود واحد**».[2] با این انکار شدیدی که وی درباره‌ی ابن عربی دارد، در

---

۱. ابن تیمیه، مجموعة الرسایل و المسایل، مطبعه المنار، ۱۳۴۹، ج ۴، ص ۱۷.
۲. ابن تیمیه، الفرقان، ص ۵۷.

حقش چنین انصاف می‌دهد که در میان قایلان وحدت وجود به اسلام نزدیک‌تر است:

لکن ابن عربی اقربهم الی الاسلام و احسن کلاماً فی مواضع کثیرة فانه یفرق بین الظاهر و المظاهر فیقر الامر و النهی و الشرائع علی ما هی علیه، و یأمر بالسلوك بكثير مما امر به المشایخ من الاخلاق و العبادات.[1]

یعنی: لیکن ابن عربی در میان طرفداران وحدت وجود از همه به اسلام نزدیک‌تر است و کلامش در موارد متعدد نیکوتر، زیرا در میان ظاهر و مظاهر فرق کرده و به امر و نهی و شرایع آن سان که هست اقرار آورده و به سلوک و آن چه مشایخ از اخلاق و عبادات گفته‌اند، امر نموده است.

هم چنان شاگرد ابن تیمیه، ابن القیم الجوزیه (۶۹۱ ـ ۷۵۱)، به ردّ نظریه‌ی وحدت وجود ابن عربی پرداخت و آن را مستلزم ابطال اصل تکلیف و نفی تغایر در میان عابد و معبود دانست.[2] دانشمندی که نسبت به ابن عربی از ابن تیمیه و شاگردش بدبین‌تر می‌نماید، برهان‌الدین بقاعی شافعی، متوفای ۸۵۵ است که در جرح و قدح شیخ اکبر کتابی به نام «تنبیه الغبی فی تکفیر ابن عربی» ساخته است.[3] هم چنان، دانشمند معروف هم وطن ما، شیخ علی بن سلطان محمد قاری هروی، متوفای ۱۰۱۶ هـ از مخالفان

---

۱. ابن تیمیه، مجموعة الرسایل و المسایل، ج ۱، ص ۱۷۶.

۲. عبدالعظیم عبدالسلام، ابن القیم الجوزیه، عصره و منهجه و آرائه فی الفقه و التصوف، قاهره، ۱۹۵۶، ص ۳۶۱.

۳. تراث الانسانیه، ص ۱۵۸.

ابن عربی است و در ردّ فصوص کتابی تألیف کرده که چنین آغاز می‌شود: «الحمد الله الذی اوجد الأشیاء شرّها و خیرها.»[۱] اما مخالفان وی از زمره‌ی صوفیان، یکی صوفی معروف شیخ رکن الدین علاء الدولة است که با اعتراف به بزرگی و کمال شیخ، تکفیرش کرده است. جامی آرد:

شیخ رکن‌الدین علاء الدولة، قدس الله تعالی روحه، به بزرگی و کمال حضرت شیخ رضی الله عنه در بسیاری از حواشی فتوحات اعتراف نموده است، چنان‌که در خطاب به وی نوشته که: ایها الصدیق و ایها المقرب و ایها الولی و ایها العارف الحقانی. و این حواشی حالا به خط وی بر کنار فتوحات موجود است، اما وی را در آن معنی که حضرت حق را وجود مطلق گفته است تخطئه، بلکه تکفیر کرده است.[۲]

و نیز جامی در ضمن بیان شیخ کمال الدین عبدالرزاق کاشی، که از هواخواهان و شارحان مکتب ابن عربی است، گوید:

با شیخ رکن‌الدین علاء الدولة قدس الله سره معاصر بوده است و میان ایشان در قول به وحدت وجود مخالفات و مباحثات واقع است. و در آن معنی، به یکدیگر مکتوبات نوشته‌اند. امیر اقبال سیستانی در راه سلطانیه، با شیخ کمال‌الدین عبدالرزاق همراه شده بود. از وی استفسار آن معنی کرده، وی را در آن معنی غلو تمام یافته، پس از امیر اقبال سیستانی پرسیده که شیخ تو در شأن محی‌الدین عربی و سخن او چه اعتقاد دارد؟ در جواب گفته است که او را مرد عظیم الشان می‌داند در

۱. حاجی خلیفه، کشف الظنون، ص ۱۹۲.
۲. جامی، نفحات الانس، ص ۵۵۴.

معارف، اما می‌فرماید که در این سخن، که حق را وجود مطلق گفته، غلط کرده و این سخن را نمی‌پسندد. وی گفته اصل همه‌ی معارف او، خود، این سخن است. و ازا ین بهتر سخنی نیست. عجب که شیخ تو این را انکار می‌کند و جمله‌ی انبیاء و اولیا و ائمه بر این مذهب بوده‌اند. امیر اقبال این سخن را به شیخ خود عرضه‌داشت کرده بوده است. شیخ در جواب نوشته است که در جمیع ملل و نحل بدین رسوایی، سخن، کسی نگفته است. و چون نیک باز شکافی مذهب طبیعیه و دهریه بهتر، به بسیاری، از این عقیده‌اند.[1]

هم چنان شیخ نور الدین عبد الرحمان اسفراینی، پیوسته مردم را از مطالعه‌ی مصنفات ابن عربی منع می‌کرده، «تا حدی که چون شنیده است که مولانا نورالدین حکیم و مولانا بدرالدین رحمهما الله، فصوص به جهت بعضی طلبه درس می‌گویند، به شب آن جا رفت و آن نسخه از دست ایشان باز ستاند و بدرید و منع کلی فرمود».[2]

ظاهراً چنین می‌نماید که کتاب فصوص، نسبت به آثار دیگر ابن عربی، بیشتر در ردّ و طعن او اثر داشته است. کسانی که عقاید او را مورد انکار قرار داده‌اند، دلیل ایشان این بوده که عقاید وی، خاصه نظریه‌ی وحدت وجود، با دین سازگار نیست. پس برای دفاع از «عقیده»، ابن عربی و افکارش را مردود دانسته‌اند. اما مولانا جامی معتقد است که عامل تخطئه و طعن مخالفان، تقلید و تعصب و یا بی‌اطلاعی از اصطلاحات او بوده است. چنان‌که می‌گوید:

---

۱. جامی، نفحات الانس، ص ۴۸۲. ۲. جامی، همان، ص ۴۸۸.

اعظم اسباب طعن طاعنان در وی، کتاب فصوص الحکم است. و همانا که منشاء طعن طاعنان یا تقلید و تعصب است یا عدم اطلاع بر اصطلاحات وی. و یا غموض معانی و حقایق و معارف که در مصنفات وی، به تخصیص در فصوص و فتوحات اندراج یافته است، در هیچ کتاب یافت نمی‌شود. و از هیچ‌کس از این طایفه ظاهر نشده است.[1]

در برابر مخالفان، جم غفیری از دانشمندان، عارفان و علمای دین به دفاع از ابن عربی برخاستند و از مدحش دریغ نکردند. شاید نخستین کسی که در پیرامون عقیده‌ی شیخ نقاش و جدال را برانگیخت، جمال‌الدین بن خیاط یمنی بود که مسایلی چند را در کتابی نوشت و در بلاد اسلام به علما فرستاد. دانشمندان ردودی بر آن مسایل نگاشتند و معتقدان آن را تشنیع کردند. محب‌الدین فیروزآبادی، صاحب قاموس که از مدافعان بزرگ ابن عربی به شمار می‌رود، عقیده دارد که ابن الخیاط در مجموعه‌ی مسایل خود، عقاید باطل و مخالف با اجماع مسلمین را ذکر کرده بود و چیزی از آرای ابن عربی در آن وجود نداشت. وی در مناقب شیخ به اطناب سخن گفته تا آن جا که می‌گوید:

وبالجمله فما انکر علی الشیخ الا بعض الفقهاء القح الذین لا حظ لهم فی شرب المحققین، و اما جمهور العلماء و الصوفیة، فقد اقروا بانه امام اهل التحقیق و التوحید و انه فی العلوم الظاهرة، فرید وحید».[2]

---

۱. جامی، همان، ص ۵۴۷ ـ ۵۴۸.

۲. الیواقیت و الجواهر، ج ۱، ص ۸ ـ ۱۰.

یعنی: بعضی از فقهای خشک که بهره‌ای در شرب محققان ندارند شیخ را منکر آمدند، اما جمهور دانشمندان و صوفیان معترفند که وی پیشوای اهل تحقیق و توحید و در علوم ظاهری بی‌مانند است.

دیگر از طرفداران ابن عربی، شیخ الاسلام سراج‌الدین مخزومی است که کتاب خاصی در یاری وی نوشته و به «کشف الغطاء عن اسرار کلام شیخ محی‌الدین» نامیده است و در آن گفته:

> کسی از امثال ما را نشاید بر آن چه که از سخنان او را در فتوحات و جز آن ندانسته، انکار ورزد، هزار دانشمند از مطالب آن کتاب واقف شدند و قبول کردند.[1]

وقتی از شیخ سراج‌الدین بلقینی درباره‌ی ابن عربی سؤال شد، گفت:

> از انکار کلام شیخ بر حذر باشید زیرا وی چون در بحار معرفت و تحقیق غواصی کرد، در اواخر عمر خود در فصوص، فتوحات و التنزلات الموصلة، مطالب را طوری به عبارت آورد که اهل اشارت بداند. پس از وی گروهی ظهور کردند که در طریق او نابینا بودند فغلطوه فی ذلک بل کفروه بتلک العبارات و لم یکن عندهم معرفةٌ باصطلاحه.[2]

سبکی درباره‌ی او می‌گوید: «کان الشیخ محی‌الدین آیة من آیات الله تعالی».[3] جلال‌الدین سیوطی کتابی به نام «تنبیه الغبی فی تبرئة ابن عربی» در دفاع از وی تألیف کرد. قطب‌الدین شیرازی در ثنای وی می‌گوید: «ان الشیخ

---

۱. الیواقیت، ج ۱، ص ۹.
۲. همان، ص ۱۰.
۳. همان، ص ۱۰.

محی‌الدین کان کاملا فی العلوم الشرعیة و الحقیقیة و لا یقدح فیه الا من لم یفهم کلامه». فخرالدین رازی گفته است: «کان الشیخ محی‌الدین ولیاً عظیماً».[۱] صدرالمتألهین، ابن عربی را در عداد اقطاب فکر در دوره‌ی اسلامی، که عبارتند از فارابی و ابن سینا و جز ایشان، آورده و بل برتر از آنان دانسته است.[۲]

ناگفته نماند که بعضی از علما درباره‌ی ابن عربی توقف کرده و اقوال او را که ظاهراً با شرع شریف مخالف به نظر می‌رسد، از قبیل شطحات صوفیانه دانسته‌اند که در حال «وجد» و غلبه‌ی احوال صادر می‌شود. پس از بیان گذشته، معلوم گردید که علمای اسلام راجع به ابن عربی به سه راه رفته‌اند: مخالفت و توقف و موافقت. و عارف ما همین راه سوم را برگزید و درزمره‌ی هواخواهان او در آمد که اگر خوف مغالات نبودی او را، در محیط عرفان‌پرور خراسان، بزرگ‌ترین شارح و مروج عقاید شیخ اکبر گفتمی.

ارادات جامی به ابن عربی

نورالدین به محی‌الدین به غایت اخلاص و نهایت ارادت دارد و هر جا از وی به عظمت و بزرگی یاد می‌کند و به القاب «امام العارفین» و «قطب الموحدین» و «قدوه عارفان» و «پیر توحید» می‌خواند و در وصفش می‌گوید:

---

۱. همان، ص ۹ ـ ۱۱.

۲. ر.ک: مقدمه‌ی رضا مظفر بر اسفار اربعه، ص ب.

قـدوه عـارفان بـه سـر قـدم　　قطب حق صاحب فصوص حکم
پـیر تـوحید شـیخ مـحی‌الدیـن　　آفـتاب سـپهر کشـف و یـقین

با بعد زمانی که در میان عارف جام و ابن عربی وجود دارد، لابد وی این ارادت را به شیخ اکبر از طریق مطالعه در آثار او، خاصه و فتوحات و فصوص، پیداکرده است. اینک علاقه و دل بستگی مولانا به تألیفات ابن عربی را مورد بحث قرار می‌دهیم.

ابن عربی پرکارترین عارفی است که تاریخ تصوف اسلامی به خود دیده است. و صدور آن همه‌ی تألیفات از عارفی که به ناچار قسمتی از عمر خود را در عبادت و ریاضت صرف کرده است، بسیار شگفت‌انگیز می‌نماید. وی در این مورد در صف کبار مؤلفان اسلام، همچون ابن سینا و غزالی قرار می‌گیرد. شماره‌ی تألیفات ابن عربی به قول خودش به دوصد و هشتاد و نه کتاب و رساله می‌رسد.[1] جامی راجع به مؤلفات او گوید:

> وی را اشعار لطیف و غریب است و اخبار نادر عـجیب. مـصنفات بسیار دارد. یکی از کبار مشایخ بغداد در مناقب وی کتابی جمع کرده و در آن جا آورده است که مصنفات حضرت شیخ از پانصد زیاده است. و حضرت شیخ به التماس بعضی از اصحاب، رسـاله‌ای[2] در فهرست منصفات خود نوشته است. و در آن جا زیادت از دویست و پنجاه کتاب را نام برده، بیشتر در تصوف و بعضی در غیر آن.[3]

---

۱. ر.ک: مقدمه دکتور ابوالعلاء عفیفی بر فصوص الحکم، قاهره، ۱۹۴۶، ص ۵.
۲. این رساله را ابوالعلاء عفیفی در مجله‌ی پوهنخی ادبیات پوهنتون اسکندریه، ج ۸، سال ۱۹۵۴ چاپ کرده است.
۳. جامی، نفحات الانس، تهران، ص ۵۴۶.

پس اگر شماره‌ی پانصد، که جامی آن را به یکی از مشایخ بغداد نسبت داده، مورد تأمل و بعید از قبول باشد، عدد زیادت از دوصد و پنجاه که مستند به گفته‌ی خود ابن عربی است، ظاهراً قبول را می‌شاید. به هر حال، در میان تمام آثار وی کتاب الفتوحات المکیة و فصوص الحکم به غایت مهم و قابل توجه است. کتاب فتوحات بزرگ‌ترین تألیف ابن عربی است و خود در فهرست مؤلفاتش آن را چنین ستوده است:

> کتاب الفتوحات المکیة کتابی است بزرگ در چند مجلد که مطالب آن در مکه برایم منکشف گشته و مشتمل است بر پنجصد و شصت باب در اسرار عظیمه از مراتب علوم و معارف و سلوک و منازل و منازلات و اقطاب و آن چه بدین فن ماند.

وجه تسمیه آن به «فتوحات المکیة» بنا به قول خود مولف آن است:

> هنگامی که وی به زیارت مکه مشغول بود، فتوحی از جانب خداوند بر او وارد می‌شد که از آن جمله مطالب این کتاب است.[1]

از این رو، وی مطالب فتوحات را الهام الهی می‌داند، چنان‌که در باب ۳۷۳ گوید:

> جمیع آن چه را نوشته‌ام و در این کتاب (فتوحات) می‌نویسم از املای الهی و القای ربانی یا نفث روحانی در روح کیانی است. تمام آنها به حکم ارث از انبیا و پیروی ایشان است نه به حکم استقلال.[2]

ابن عربی نه تنها کتاب فتوحات را از الهام الهی می‌داند، بلکه در پیش

---

۱. حاجی خلیفه، کشف الظنون، چاپ سعادت، ص ۱۷۵.
۲. به حواله الیواقیت، مصر، ۱۳۰۷، ج ۱، ص ۲۵.

گفتار رساله‌ی فهرست مؤلفات خود، این ادعا را نسبت به آثار دیگر خود نیز تعمیم داده است، چنان‌که جامی از قول او آورده است:

و در خطبه‌ی آن رساله فرموده که قصد من در تصنیف این کتب نه چون سایر مصنفان، تصنیف و تألیف بود، بلکه سبب بعضی تصنیفات آن بود که بر من از حق سبحانه امری وارد می‌شد که نزدیک بود که مرا بسوزد؛ خود را به بیان بعضی از آن مشغول می‌ساختم. و سبب بعضی دیگر آن که در خواب یا در مکاشفه از جانب حق سبحانه و تعالی به آن مأمور می‌شدم.[1]

ابن عربی کتاب فتوحات را در خلال سالیان دراز تألیف کرده است؛ چه وی آن را به سال ۵۹۸ در مکه، از آن وقتی که به قصد حج در آن جا وارد شد، آغاز نمود و به سال ۶۵۶ به پایان رسانید. از آن پس مورد توجه صاحب‌دلان قرار گرفت، و شاید شیخ عبدالوهاب شعرانی، صوفی مشهور مصر در قرن دهم، از صوفیان دیگر عنایت بیشتر به فتوحات داشته و به مطالعه و استفاده از آن حریص‌تر بوده است. وی فتوحات را در کتابی اختصار کرد و آن را «لواقح الانوار القدسیه المنتقاة من الفتوحات المکیة» نامید و بار دیگر به اختصاص تلخیص پرداخت و آن را به «الکبریت الاحمر من علوم الشیخ الاکبر» مسما کرد. و هم چنان کتاب «الیواقیت و الجواهر» خود را به اقتباساتی از فتوحات زینت داد. با این حال نمی‌توان او را از اتباع خالص و وفادار مکتب ابن عربی دانست؛ زیرا وی اصرار بسیار در تبرئه‌ی ابن عربی دارد و در هنگام تلخیص فتوحات، در حذف و اسقاط اسراف

---

۱. جامی، نفحات الانس، ص ۵۴۶.

کرده، تا آن جا که تلخیصات او کاملاً از عناصر فلسفه‌ی تصوف ابن عربی خالی و مجرد است. و در این تلخیصات، تنها عناصر دینی و کلامی که ابن عربی در آن با سلف اتفاق دارد و یا مسایل صوفیانه‌ای که دارای صبغه‌ی اخلاقی و عملی است، به نظر می‌رسد. به عبارت دیگر، در تلخیصات شعرانی، ابن عربی فقیه و عالم تجلی می‌کند نه عارف و فیلسوف. از این رو، نمی‌توان آن را صورت کاملی از فتوحات و مأخذی که از آن مکتب ابن عربی بدست آید، دانست.[1]

ابن عربی در کتاب فتوحات، ثروت هنگفتی از اصطلاحات فلسفه‌ی تصوف از خود به جا مانده است. دکتور ابوالعلا عفیفی معتقد است که وی در این اصطلاحات، از تمام مصادری که می‌دانسته، همچون قرآن کریم، حدیث، علم کلام، فقه، تصوف، فلسفه‌ی افلاطون و ارسطو و رواقیان و رجال مکتب افلاطونی جدید و گنوسی و هرمیسی بهره‌مند شده، و همچنان مصطلحاتی را که در محیط اسماعیلیه و قرامطه و اخوان الصفا شایع بوده، استخدام کرده است. لیکن مصادر وی هر چه باشد، او تمام این اصطلاحات را به رنگ خاصی در آورد و به هر یک معنای جدیدی داد که با روح مکتب او سازگار بود. صوفیانی که پس از ابن عربی آمدند، اعم از عربی، خراسانی، فارسی و ترکی و شاعر و غیر شاعر، همه زبان و اصطلاحات او را بکار بردند؛ خواه در فلسفه‌ی وحدت وجود با او موافق بودند و خواه مخالف.[2]

---

۱. ر.ک: به مقاله‌ی دکتور ابوالعلاء عفیفی راجع به کتاب فتوحات در مجله‌ی تراث الانسانیة، مجلد اول، شماره‌ی دوم، قاهره، ۱۹۶۳، ص ۱۶۲ ـ ۱۶۳.

۲. عفیفی، همان، ص ۱۶۸.

تأثیر فتوحات منحصر در اصطلاحات آن نیست و به مطالب و مواد آن نیز بستگی دارد. نفوذ مقاصد این کتاب در اشعار نغز و دلکش صوفیانه‌ی عراقی، محمود شبستری، جامی و جز ایشان و همچنان در مؤلفات کاشانی، عبدالکریم جیلی و دیگران به نظر می‌رسد. باید گفت که اثر فتوحات در حدود جهان اسلام متوقف نشد، بلکه به محیط مسیحی و یهودی اروپا نیز سرایت کرد و کسانی مانند دیمون لول و دیمون مارتن که اقوال ابن عربی و غزالی و ابن رشد را در وصف بهشت بازگو کرده‌اند، از آن کتاب متأثر شده‌اند. هم چنان شاعر و فیلسوف بزرگ مسیحی «دانته» در بسیاری از مطالبی که در وصف دوزخ و بهشت گفته، از فتوحات مدد گرفته است. و این معنی از تحقیقاتی که آسین پالاسیوس اسپانوی در کتاب «علوم آخرت اسلامی و اثر آن در کومیدی الهی» انجام داده، به دست می‌آید. و این مستشرق در میان کومیدی دانته و افکار اسلامی که در فتوحات ابن عربی و رسالة الغفران ابوالعلاء معری و قصص معراج نبوی(ص) آمده، مقایسه کرده و به وجود پیوند در میان دانته و این مصادر اسلامی قطع و یقین دارد. و نیز احتمال می‌رود که عقیدت ابن عربی، که در فتوحات و جز آن آمده، اثر بسیاری در فلسفه اسپنوزا داشته است.[1]

جامی و فتوحات

از مرور و مطالعه در آثار عرفانی جامی بر می‌آید که، وی فتوحات را «دل» می‌دانسته و به مطالعه‌ی آن مشغولی تمام می‌فرموده، و بدان

---

۱. ر.ک: به مقاله‌ی عفیفی در مجله‌ی تراث الانسانیة، ج ۱، ش ۲، ص ۱۶۸.

استشهاد می‌کرده است؛ چنان‌که در کتاب نفحات الانس، در ضمن بیان شرح حال ابن عربی، چند حکایت از فتوحات آورده که دلیل پیدا به مطالعه و علاقه‌ی وی بدان کتاب تواند بود. و از آن جمله، یکی این حکایت است:

و هم در فتوحات می‌آورد که در سنه‌ی ست ثمانین و خمس مأة، در مجلس ما حاضر شد یکی از علمایی که بر مذهب فلاسفه رفتی، و اثبات نبوت چنان‌که مسلمانان کنند نکردی، و انکار خوارق و عادت و معجزات انبیا(ع) کردی. و اتفاقاً فصل زمستان بود. و در مجلس، منقلِ آتش افروخته بودند. آن فلسفی گفت که عامه می‌گویند که ابراهیم را در آتش افروخته، انداختند و نسوخت. و این محال است. زیرا که آتش بالطبع محرق است مر اجسام قابله را. پس بنیاد تاویل کرد و گفت مراد به آتش مذکور، که در قرآن واقع است، آتش غضب نمرود است. و مراد به انداختن ابراهیم در آن آتش، آن است که غضب بروی واقع شد. و مراد به آن که آتش وی را نسوخت، آن که غضب را بروی نراند به جهت غلبه‌ی ابراهیم بر وی، به دلیل و حجت. چون آن فلسفی از کلام خود فارغ شد، بعضی از حاضران مجلس (در ظاهر آن است که شیخ به آن خود را می‌خواهد)[1] گفت: چه می‌گویی که ترا صدق آن چه که خدای تعالی گفته است، که آتش بر ابراهیم(ع) برد و سلام گردانیدم، بنمایم؟ و مقصود من از این، رفع انکار معجزه‌ی ابراهیم(ع) است، نه اظهار کرامت خویش. آن منکر گفت که

---

۱. این جمله نظر خود جامی است. فتأمل.

این، نمی‌تواند بود. گفت این آتشی که در منقله است، همان آتش است که تو می‌گویی بالطبع محرق است؟ گفت: آری هست. منقله را برداشت آتش‌ها را در دامن منکر ریخت. و مدتی بگذشت. و به دست خود هر طرف می‌گردانید. و جامه‌ی وی نسوخت. باز آن آتش را در منقل ریخت. و منکر را گفت: دست خود را بیار. چون دست وی به نزدیک آتش رسید، بسوخت. پس گفت: روشن شد که سوختن و ناسوختن آتش به فرمان خداوند است سبحانه و تعالی، نه به مجرد طبع. منکر اعتراف نمود و ایمان آورد.[1]

جامی در سلسلة الذهب، آن جا که از روش نظر و استدلال نکوهش کرده، آن حکایت را چنین به نظم در آورده است:

یافت ناگاه آن حکیمک راه — پیش جمعی از اولیاء الله
فصل دی بود و منقل آتش — شعله می‌زد میان ایشان خوش
شد به تقریب آتش و منقل — از «خلیل» بری ز نقص و خلل
ذکر آن قصه کهن بتمام — که برو نار گشت بَرد و سلام
آن حکیمک ز جهل و استنکار — گفت بالطبع محرق آمد نار
آن چه بالطبع محرق است کجا — گردد از مقتضای طبع جدا
یکی از حاضران ز غیرت دین — گفت هین دامنت بیار و ببین
منقل آتشش بدامن ریخت — آتش غیرتش ز جان انگیخت
گفت درکن میان آتش دست — هیچ گرمی ببین در آتش هست

---

۱. جامی، نفحات الانس، ص ۵۵۲.

چون نه دستش[1] بسوخت نه دامن　　شد از آن جهل او برو روشن
طبع را هم مسخّر حق دید　　جانش از تیرگی جهل رهید[2]

نظم حکایت بالا، نکته‌ی مهم دیگری را به ما می‌آموزد که هر گاه کسی بخواهد در پیرامون مآخذ قصص و حکایات منظوم جامی تحقیق کند، باید فتوحات را در نظر بگیرد؛ زیرا ممکن است اصل بعضی از آنان را در این کتاب بیابد. جامی باز در سلسلة الذهب، داستان عاشق شدن ابن عربی را از فتوحات گرفته، به نظم آورده است:

پیر توحید شیخ محی‌الدین　　آفتاب سپهر کشف و یقین
زانچه از ذوق خود بیان کردست　　در فتوحات مکی آوردست
که ز مغرب چو آمدم به دمشق　　جیب جانم گرفت جذبه عشق
عشق اندر دل آتشی افزود　　که بر آمد ز هستی من دود
لیکن آن را به هیچ روی و رهی　　متعین نبود قبله گهی
علم افروخت عشق بر عیّوق　　لیک نام و نشان نه از معشوق[3]

روی هم رفته، از این مورد و نظایر آن بر می‌آید که مولانا جامی به مطالعه‌ی کتاب فتوحات اقبال بسیار نموده، و از آن بهره‌مند شده است.

اگرچه فتوحات از لحاظ احاطه و شمول بر مطالب تصوف کمتر نظیر دارد و از این جهت می‌توان آن را دایرة المعارف عرفان و تصوف خواند، اما فصوص الحکم، بدون مبالغه، مهم‌ترین و عمیق‌ترین اثر ابن عربی

---

۱. در اصل حکایت خواندیم که دامن فلسفی نسوخت، اما دستش بسوخت. و جامی در نظم آن اندکی تصرف کرده و گفته که دستش هم نسوخت.
۲. جامی، هفت اورنگ (سلسلة الذهب)، تهران، ۱۳۳۷، ص ۲۱۰.
۳. جامی، هفت اورنگ، ص ۲۲۲.

است، آن‌سان که فیلسوف ما، ابن سینا، پس از هضم فلسفه‌ی یونان و مطالعه‌ی دقیق آثار اسلاف خود و تصنیف کتاب کبیر شفاء، در دوران پختگی و کمال خویش اشارات و تنبیهات را بپرداخت، ابن عربی نیز پس از سیر در آثار صوفیان و دانشمندان پیش از خود و طی مراحل کمال و تألیف فتوحات، فصوص را تصنیف کرد. اگر به قول عارف بزرگوار ما، مولانا جلال‌الدین بلخی که گفت:

حاصل عمرم سه سخن بیش نیست   خام بدم پخته شدم سوختم

دوران زندگی عارفان را در این سه قسمت: خامی، پختگی و سوختن خلاصه کنیم، ابن عربی کتاب فصوص را در دوره‌ی اخیر، که همان مرحله‌ی کمال صاحبدلان است، تألیف کرده است. وی عقیده دارد که این کتاب را پیغمبر بزرگوار اسلام(ص) به او عنایت فرموده، چنان‌که در آغاز فصوص پس از ستایش خداوند، جل شأنه، بدین معنی تصریح کرده، گوید:

رسول خدا(ص) را در رؤیای صالحه، که در دهه‌ی آخر محرم سال ششصد و بیست و هفت به شهر دمشق به من نمودند، دیدم و در دست آن حضرت(ص) کتابی بود. پس به من فرمودند: این «کتاب فصوص الحکم» است، آن را بگیر و به مردمی که از آن بهره‌مند می‌شوند، برسان. گفتم: بر ماست که خدای و رسول او و اولوالامر را اطاعت کنیم، چنان‌که به سمع و اطاعت ما را امر فرموده‌اند.[1] پس حقیقت مراد آن حضرت را دریافتم. و نیت را از اغراض نفسانی پاک کردم. و

---

۱. اشارت به این آیت شریفه است: «اطیعوالله و اطیعوالرسول و اولی الامر منکم».

قصد و همت را در ابراز این کتاب، بدان‌سان که رسول الله(ص) تعیین و تحدید فرموده بود، برگماشتم؛ بدون آن‌که بر آن چیزی بیفزایم و از آن کم کنم.[۱]

از بیان مذکور، معلوم می‌شود که ابن عربی کتاب فصوص را در خلال سال ۶۲۷ هـ تألیف کرده و یا بدان ملهم شده است و به تعبیر جامی، از سر و غیب به حس و شهادت آورده است.[۲] اهمیت این کتاب از آن جهت است که ابن عربی، خلاصه و زبده عقیدتی را که در حدود چهل سال در دماغ و قلبش خلجان داشت و جرأت نمی‌کرد که افشا کند، به صورت کامل در آن فرو ریخته و مذهب وحدت وجود را به شکل نهایی‌اش اظهار کرده است.[۳] سبک عبارات فصوص به غایت معقد و پیچیده است. نیکلسون اسلوب ابن عربی را، در فصوص، چنین وصف و تعریف می‌کند:

وی نصی از قرآن و یا حدیث را گرفته، به همان طریقی که در نوشته‌های فیلون و اریجن اسکندری به نظر می‌رسد، تفسیر و تأویل می‌کند. فهم افکار ابن عربی در این کتاب مشکل است و مشکل‌تر از آن، شرح و تفسیر آن است؛ زیرا روش و زبان فصوص اصطلاحی خاص و در غالب اوقات مجاز معقد است. و هرگونه تفسیر حرفی که از مطالب آن کتاب به عمل آید، معنایش را فاسد می‌کند و هرگاه

---

۱. ابن عربی، فصوص الحکم، با مقدمه و تصحیح و تعلیق دکتور ابو العلاء عفیفی، قاهره، ۱۹۴۶، ص ۴۸.

۲. جامی، شرح فصوص الحکم، هند، ۱۹۰۷، ص ۷.

۳. ر.ک: به مقدمه‌ی عفیفی بر فصوص، ص ۷.

اصطلاحات ابن عربی را نادیده بگیریم، فهم کتابش محال است و به اندیشه‌ای که روشنگر معانی آن باشد، نمی‌توان دست یافت. و بر روی هم، کتاب مورد بحث، نوع خاصی از تصوف مدرسی عمیق و غامض را نشان می‌دهد.[1]

غموض و تعقید سبک فصوص، سبب شد که گروهی از عارفان و دانشمندان آن را شرح و تفسیر کنند تا آن جا که به قول شیخ محمد رجب حلمی، که خود را از احفاد شیخ محی‌الدین می‌داند، شروح فصوص اعم از عربی و دری و ترکی به سی و هفت شرح می‌رسد.[2] بنا بـه گـفته‌ی جامی، نخستین کسی که به شرح فصوص پرداخت شیخ مؤیدالدین جندی (متوفی در حدود ۷۰۰ هـ) است.[3] مولانا در نـفحات الانس، دربـاره‌ی شرح مؤیدالدین گوید:

وی از شاگردان و مریدان شیخ صدرالدین است. جامع بوده است میان علوم ظاهری و باطنی. بعضی مصنفات شیخ بـزرگ را، چـون فصوص الحکم و مواقع النجوم شرح کرده است. و مأخذ سایر شروح فصوص شرح وی است. و در آن جا، تحقیقات بسیار است کـه در سایر کتب نیست. و کمال وی از آن معلوم می‌شود. وی گفته است که خدمت شیخ صدرالدین قدس سره، خطبه‌ی فصوص را از برای من شرح کرد. و در اثنای آن، وارد غیبی بر وی ظاهر شد. و اثر آن ظاهر و باطن مرا فروگرفت. آن گاه در من تصرفی کرد عجیب، و مضمون

---

۱. عفیفی، همان، ص ۱۲.
۲. عفیفی، همان، ص ۲۲.
۳. جامی، نقد النصوص، بمبئی، ص ۳.

کتاب را به تمام در شرح خطبه مفهوم من گردانید. و چون این معنی را از من دریافت، گفت که من نیز از حضرت شیخ درخواستم که کتاب فصوص را بر من شرح کند. خطبه را شرح کرد. و در اثنای آن در من تصرفی کرد که مضمون تمام کتاب، مرا معلوم شد. پس به این حکایت مسرور شدم و دانستم که مرا بهره، تمام خواهد بود. بعد از آن، مرا فرمود که آن را، شرحی بنویس. پس در حضور وی اجلا لالقدره و امتثالاً لامره، خطبه را شرح کردم.[1]

بنا به گفته‌ی کاتب چلپی، شیخ مؤیدالدین جندی را بر فصوص دو شرح بوده است، یکی بزرگ و دیگری کوچک.[2] و در شرح کبیر از خود به «قال العبد» و از ابن عربی به «قال الشیخ» یاد می‌کند.[3] و برخی دیگر از شارحان فصوص عبارتند از:

۱) سعدالدین محمد بن احمد الفرغانی، متوفای ۷۰۰ هـ؛

۲) کمال الدین محمد بن علی انصاری شافعی، متوفای ۷۲۷ هـ؛

۳) کمال الدین عبد الرزاق کاشی، متوفای ۷۳۰ هـ؛

۴) شیخ داود قیصری، متوفای ۷۵۱ هـ؛

۵) سید علی بن شهاب ابن محمد همدانی، متوفای ۷۸۶ هـ؛

۶) مظفر الدین علی الشیرازی، متوفای ۹۲۲ هـ ق؛

۷) شیخ بالی خلیفه الصوفیه، متوفای ۹۶۰ هـ ق.[4]

---

۱. جامی، نفحات الانس، ص ۵۵۸.

۲. ر.ک: کشف الظنون، چاپ سعادت، ص ۱۹۰.

۳. محمد تقی دانش پژوه، فهرست کتابخانه اهدایی سید محمد مشکوة، تهران، ۱۳۳۲، ج ۳، ص ۴۶۷.

۴. دانش پژوه، همان.

این شروح در اهمیت و ارزش خود، و این که تا چه اندازه مؤلفان آنها مکتب ابن عربی را فهمیده‌اند، تفاوت دارد. اما پس از شرح جندی، که جامی آن را مأخذ سایر شروح می‌داند، مهم‌ترین آنها عبارت است از شرح کاشانی و داود قیصری و جامی.

جامی و کتاب فصوص

مولانا جامی بر کتاب فصوص شرحی به غایت دقیق پرداخته و غوامض آن را به عبارات روشن گشوده است. و در شرح خود، از شروح دیگر استفاده کرده و بر گفتار شارحان مطالبی از خود افزوده است. چنان‌که خود گوید:

> پاره‌ای از زمان به مطالعه‌ی فصوص مشعوف و به مذاکره‌ی آن مشغول بودم. نه استادی یافتم که به سبب شرح مشکلات آن کتاب، بر مستفیدانش منت گذارد و نه مرشدی که مسترشدان را به کشف معضلات آن ارشاد کند. پس به جمع شروح فصوص پرداختم. و آنها را کلید ابواب فتوح آن قرار دادم. و آن شروح را مکرر خواندم. و چندین بار بدان‌ها مراجعه کردم. سرانجام رأی من بر آن قرار یافت، آن‌چه را در حل مبانی فصوص سودمند به نظر می‌رسید و در فهم معانی آن کافی بود، از آنها انتخاب کردم. و آنچه را در اثنای مطالعه به خاطرم آمد، بر آن افزودم. پس خدا را ستایش می‌کنم که این شرح چنان‌که یاران می‌خواستند و رضای اولوالالباب بود، فراهم شد.[1]

---

۱. جامی، شرح فصوص، ص ۲.

جامی، از تألیف شرح فصوص در غره‌ی جمادی الاولی سال ۸۹۶ فارغ شد[۱] و مقابله‌ی آن را به کمک شاگرد وفادار خود، عبدالغفور لاری، در اواسط این ماه به پایان رساند، چنان‌که صاحب رشحات گوید:

و آن حضرت ـ جامی ـ بعد از مقابله‌ی شرح فصوص الحکم در آخر کتاب مولوی ـ عبدالغفور ـ این کلمات قدسیه سمات نوشته بودند که: تمت مقابلة هذا الکتاب بینی و بین صاحبه و هو الاخ الفاضل و المولی الکامل ذوالرأی الصائب و الفکر الثاقب، رضی الملة و الدین، عبدالغفور، استخلصه سبحانه لنفسه، و یکون له عوضاً عن کل شیء فی اواسط شهر جمادی الاولی المنتظمة فی سلک شهور سنه ست و تسعین و ثمان مأة و انا الفقیر عبدالرحمان الجامی عفی عنه.[۲]

از عبارت صاحب رشحات چنین استفاده می‌شود که جامی شرح فصوص را در هنگام تألیف برای عبدالغفور املاء می‌کرده و یا وی نسخه‌ای از آن برای خود بر می‌داشته، و وقتی که از تألیف آن فارغ شده، بلافاصله آن را با نسخه‌ی عبدالغفور مقابله کرده است. چنان‌که دیدیم تاریخ اتمامِ شرح فصوص ۸۹۶ است و وفات جامی در ۸۹۸ هـ به وقوع پیوسته است. و از این جا بر می‌آید که عارف ما شرح فصوص را در اواخر عمر خود تألیف کرده است. پس، اگر ابن عربی فصوص را در دوره پختگی خود پرداخته، جامی نیز در دوره‌ی کمال خود و پس از طی مراحل سیر و سلوک، به شرح آن دست یازیده است. از خلال مطالعه‌ی شرح فصوص جامی، این نکته به دست می‌آید که وی از کتاب فصوص

---

۱. جامی، همان، ص ۴۶۶.
۲. رشحات، نولکشور، ۱۹۱۲، ص ۱۶۳.

نسخه‌های متعدد در دست داشته و در بعضی موارد ضبط نسخه‌ها را با یکدیگر سنجیده و از نسخه‌ای که بر خود شیخ اکبر خوانده بود نیز یاد کرده است.[۱] و این امر دلیلی است بر دقت نظر و تحقیق و علاقه‌ی او به کتاب فصوص. از باب مثال متذکر می‌شویم که در «فص حکمة علویة فی کلمة موسویة»، ابن عربی گفته است: «**وانما فعلت به امه ذلك، خوفاً من يد الغاصب فرعون ان يذبحه صبراً**». کاشانی و قیصری کلمه‌ی اخیر را «ضیراً» به ضاد معجمه و یای منقوطه ضبط و قرائت کرده‌اند و جامی آن را «صبراً» به صاد مهمله و بای موحده قید کرده است و ضبط اول را تصحیف و تحریف دانسته.[۲] ابوالعلاء عفیفی در تعلیقات خود، ضبط جامی را موافق با روح فص و قصه مورد نظر خوانده و گفته است که قرائت «ضیراً» معنی ندارد.[۳]

دیگر از آثار جامی، که بر شدت علاقه‌ی او به ابن عربی دلالت دارد، کتاب نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص است. بنا به گفته‌ی جامی در مقدمه‌ی این کتاب، شیخ اکبر فصوص الحکم را اختصار کرده و سپس او همین مختصر را شرح نموده و به «نقد النصوص» نامیده است و اینک، نصّ گفتار مولانا را در اینجا نقل می‌کنیم:

> **اما بعد، این کلمه‌ای چند است از نصوص ارباب فصوص که در شرح معانی نقش الفصوص که شیخ کامل مکمل قدوة القائلین بوحدة الوجود و اسوة الفائزین بشهود الحق فی کل موجود امام العارفین،**

---

۱. جامی، شرح فصوص، ص ۱۲۸. ۲. ابن عربی، فصوص، ص ۴۲۵.
۳. عفیفی، تعلیقات بر فصوص، ص ۳۰۲.

قطب الموحدین محی الحق و الملة والدین محمد بن علی العربی قدس الله سره و اعلی ذکره از کتاب فصوص الحکم، که خاتم مصنفات وی است، اختصار فرموده است و بر اصول و امهات آن اقتصار نموده، به جهت تصحیح عبارات و توضیح اشارات آن، بی‌شائبه‌ی تکلفی و عارضه‌ی تصرفی جمع کرده می‌شود. و به نیتِ تیمّن و استرشاد در قید کتابت آورده می‌آید. چون مرقع صوفیان هر پاره از جایی اندوخته و به رشته‌ی مناسبت و رابطه‌ی ملایمت بر یکدیگر دوخته و از هر گوشه توشه‌یی و از هر خرمن خوشه‌یی، بعضی از انفاس متبرکه‌ی شیخ بزرگوار و بعضی از معارض قدسیه متابعان او از مشایخ کبار چون شیخ عالم مدقق عارف کامل محقق، وارث علوم سید المرسلین صدر الحق و الملة والدین محمد بن اسحق القونوی، روح الله تعالی روحه و عظم فتوحه، و مریدان و مستفیدان او، چون شیخ عارف کامل مویدالدین جندی که شارح اول فصوص الحکم است و شیخ سعدالدین فرغانی که شارح قصیده‌ی تائیه فارضیه است، و غیر از ایشان از ارباب ذوق و وجدان و اصحاب کشف و عرفان، به تخصیص شارحان فصوص الحکم قدس الله تعالی ارواحهم؛ شاید که خود را بدین وسیله توان بر فتراک دولت این صاحب دولتان بستن، و به زمره‌ی محبان و محققان ایشان پیوستن. و چون این شرح مشار الیه مشتمل آمد بر نصوصی که انتقاد کرده می‌شود، از سخنان ارباب فصوص مسما می‌گردد به «نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص».[1]

---

۱. جامی، نقد النصوص، ص ۱۳.

سپس جامی قبل از شروع در مقصود، پیش گفتاری که ممد در فهم کتاب است آورده و در آن مسایلِ بسیار مهم فلسفه‌ی تصوف را مورد بررسی قرار داده و در پایان آن گفته است که:

و اکنون چون به مدد توفیق الهی و تأیید نامتناهی تقدیم آن‌چه در این مقدمه واجب بود به وقوع پیوست و تصدیر آن‌چه در این دیباچه مناسب می‌نمود، به حصول انجامید، وقت است که در مقصود شروع کنیم و به شرح موعود رجوع نماییم. والتکلان علی المستعان انه ولی الاجابة و الاحسان. شیخ امام محقق و عالم راسخ مدقق، مَظهَر حکم الهی، مُظهِر اسرار نامتناهی، محی الملة والدین ابو عبدالله محمد بن علی المعروف بابن عربی الطائی الحاتمی الاندلسی رضی الله عنه و ارضاه و جعل جنّة الفردوس مثواه و مأواه، می‌فرماید: «بسم الله الرحمن الرحیم. فص حکمة الهیة فی کلمة آدمیة».[۱]

جامی، در پایان کتاب، قطعه‌ای که مشتمل بر تاریخ تألیف است سروده که عیناً در زیر نقل می‌شود:

فارغ شد از جمع این فواید و نظم این فراید، پای شکسته زاویه‌ی خمول و گمنامی، عبدالرحمان بن احمد الجامی، و فقه الله تعالی لما یحب و یرضاه و جعل اخراه خیراً من اولاه، متمما لها بهذه الکلمات المنظومة و مختتما ایاها بهذه الابیات المرقومة:

این تازه رقم که زد زمانه
بر لوح بقای جاودانه

---

۱. جامی، نقد النصوص، ص ۲۹ ـ ۳۰.

مفتاح خزانه‌ی وجود است
مصباح زجاجه‌ی شهود است
ننموده به چشم اهل ایقان
جز نقش فصوص علم و عرفان
نقد است درو فصوص کمل
گاهی مجمل گهی مفصل
نامش بر ناقدان این فن
زان نقد نصوص شد معین
الحمد لملهم السرائر
کامد بمبارکی به آخر
پیوست ز حسن سعی اقلام
در هشت صد و شصت و سه به اتمام
آسود بنان غصه فرسود
زان بار که بر وی از قلم بود
ز آسیب فراش رست نامه
وز زخم تراش جست خامه
بنهاد دوات عنبرین دم
مهری بدهان خویش محکم
یا رب به کمال بی‌نیازیت
یا رب بوفور کارسازیت
کز راقم این خجسته دفتر
وز ناظم این ستوده گوهر

گر شد حرفی بسهو مرقوم
یا خرفی ز جهل منظوم
منویس بلوح اعتبارش
در سلک عمل مکن شمارش
از بزم صفا به شادکامی
یک جام حواله کن به جامی
زان جام مدام مست و واله
دارش بمحمد و آله[1]

از تاریخ اتمام نقد النصوص، معلوم می‌شود که جامی آن را در حدود سی و سه سال قبل از تألیف شرح فصوص نوشته است و این امر می‌رساند که وی سالیان دراز به مطالعه‌ی فصوص و شروح آن مشغول بوده و به آثار ابن عربی توجه به سزا داشته است؛ ازین روست که به شایستگی از عهده‌ی شرح و بیان افکار عمیق شیخ اکبر برآمده. مستشرق معروف، ادوارد براون، آن جا که از آثار صوفیانه جامی گفت‌وگو کرده، راجع به کتاب نقد النصوص او گوید:

> سوم شرحی که بر کتاب نصوص تألیف شاگرد او (ابن عربی) شیخ صدرالدین القونوی نگاشته و آن را نقد النصوص نامیده است و آن یکی از قدیمی‌ترین مؤلفات جامی است؛ زیرا که در سال ۸۶۳ هـ / ۱۴۵۸ م تألیف شد.[2]

---

۱. جامی، نقد النصوص، نسخهٔ خطی، متعلق به کتابخانه‌ی دانشمند معظم استاد خلیلی.

۲. ادوارد براون، تاریخ ادبیات فارسی (از سعدی تا جامی)، تهران، ص ۵۷۳.

باید گفت که براون را در عبارت بالا سهوی دست داده است. زیرا نقد النصوص، چنان‌که گفته شد، شرح نقش الفصوص ابن عربی است نه شرح نصوص صدرالدین قونوی شاگرد او. همچنان آقای محمد تقی دانش پژوه، نقد النصوص را سهواً شرح پارسی فصوص ابن عربی دانسته است و در مقابل شرح عربی جامی بر آن کتاب قرار داده،[1] در حالی که این کتاب اولاً شرح فصوص نیست و ثانیاً یکسره به فارسی نیست، بلکه به نثر فارسی و عربی در هم آمیخته نگارش یافته است.

همچنان کتاب لوائح، از آن جهت که مشتمل بر بسیاری از مسایل مکتب ابن عربی است، در میان آثار عارف ما منزلت خاصی دارد. مستشرق نامی ل. بوآ (Luicen Bouat)، آن جا که آثار نثری جامی را بر شمرده، راجع به لوائح گوید:

> ... و نیز لوائح که تاکنون به چاپ نرسیده است. این کتاب خلاصه قابل تحسینی است از عقاید اسلامی مربوط به پیغمبر و رسالت و اصحاب و عذاب و عقاب دشمنان او.[2]

باید گفت که لوائح اولاً مکرر چاپ شده و ثانیاً از عقایدی مربوط به رسالت و اصحاب و عذاب دشمنان او در آن سخن نرفته است. کما لایخفی علی من وقع بیده هذا الکتاب.

حضرت مولانا جامی در حدود شرح افکار ابن عربی باز نه ایستاد، بلکه گامی فراتر نهاد و بر عقاید او مهر صحت گذاشت. به عبارت دیگر،

---

۱. دانش پژوه، فهرست کتابخانه اهدایی سید محمد مشکوة، ج ۳، ص ۴۶۶.
۲. ر.ک: نشریه دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز، شماره دوم، سال ۱۳۴۳، ص ۱۷۳.

عارف ما را نمی‌توان تنها شارح افکار شیخ اکبر دانست، بلکه وی بدانچه ابن عربی معتقد بود، عقیده داشت. و در فلسفه‌ی تصوف راهی پیش گرفت که قبل از او، ابن عربی و اتباعش بدان راه رفته بودند. اگر ابن عربی را در عالم اسلام بنیادگذار مکتب وحدت وجود می‌دانند، عارف ما بدون شک و تردید متمم و مکمل آن است. آری، اگر ابن عربی در میان صوفیان اسلام معلم اول در مکتب وحدت وجود است، عارف ما معلم ثانی است. اگر ما وحدت وجود را به مخروطی همانند سازیم، رأس این مخروط به ابن عربی اتصال دارد و قاعده‌ی آن به جامی می‌پیوندد؛ زیرا تا آن جا که این ضعیف می‌داند، پس از جامی در عالم اسلام یا لااقل در محیط خراسان، که پیوسته مهد تصوف و عرفان بوده، در مکتب وحدت وجود عارفی ظهور نکرد که مانند او در این بحرِ ناپیداکنار غواصی کرده باشد و این همه دُرهای قیمتی و گوهرهای تابناک در قلمرو نظم و نثر درباره‌ی «همه اوست» بدست دهد. هرگاه کسی بخواهد کلمات جامی را در باب وحدت وجود از آثارش گرد آورد، خود کتابی مستقل و جداگانه می‌شود.[1]

در این که عارف ما از لحاظ عقاید عرفانی اولاً وحدت الوجودی و ثانیاً در این عقیده از پیروان شیخ اکبر است، مطالب زیر را به عنوان دلیل و شاهد می‌آوریم؛ باشد که محققان قوم در آن مطالب تعمق فرمایند و به جای «من قال» به «ما قیل» توجه کنند. و این گفته را در نظر بگیرند که: **«لا تعرف الحق بالرجال و لکن اعرف الحق تعرف اهله»**.

---

۱. ر.ک: جامی و ابن عربی، تألیف نگارنده، ص ۶۷.

۱. عارف ما، چنان‌که گذشت، شرحی به غایت دقیق بر کتاب فصوص الحکم و شرحی بر نقش الفصوص ابن عربی تألیف کرده است. خاصه شرح فصوص را در پایان عمر نوشته و دو سال قبل از وفات خود از جمع و تألیف آن فارغ شده است. بنابراین، بعید می‌نماید که کسی این همه در شرح و مطالعه‌ی کتابی مشغول شود و خویشتن را از تأثیر مطالب آن برکنار دارد.

۲. در سابق گفته آمد که ابن عربی ادعا دارد که کتاب فصوص را در عالم رؤیا، از دست مبارک پیغمبر بزرگوار اسلام(ص) گرفته است. جامی این گفته را تأیید می‌کند و در آغاز شرح فصوص می‌گوید:

> باید دانست که حکمت‌هایی که از حق «سبحانه» بر دل‌های بندگان کامل و عبادخالصش افاضه می‌شود، بر چند نوع است... و از آن جمله حکمت‌هایی است که از بعضی کاملان بر بعضی دیگر تراوش می‌کند؛ چنان‌که از روح پیغمبر ما(ص) بر خواص متابعان به قدر متابعت و قوت مناسبت ایشان افاضه شده است. و از عجایب این نوع، کتاب فصوص الحکم است که با جمله احکام و اسرارش، به یک بار از قلب انور و روح اطهر آن حضرت بر دل شیخ کامل مکمل محی الملة والدین ابوعبدالله محمد بن علی معروف به ابن عربی طایی حاتمی اندلسی، قدس الله تعالی روحه، فرو ریخته است.[۱]

چون عارف ما به مطلب بالا اذعان دارد، ازین رو اعتراضاتی را که بر مطالب فصوص وارد کرده‌اند، مردود می‌داند و آنجا که اعتراض یکی از

---

۱. جامی، شرح فصوص، ص ۲.

فضلا را نقل کرده، چنین گفته است:

عجب است از این مرد فاضل، بل از هر کسی که بر شیخ راجع به مطالب این کتاب اعتراض کرده است. زیرا شیخ در آغاز کتاب از رؤیای صالحه، که به وی نمودند، سخن گفته و اظهار داشته که مطالب این کتاب را رسول خدا(ص) بدون زیادت و نقصان برای او تعیین و تحدید فرموده است. پس اگر این سخن مورد قبول معترض است، مجالی برای اعتراض بر شیخ باقی نمی‌ماند؛ زیرا در این صورت ایراد به آن حضرت متوجه می‌شود و اگر در نزد او این امر مسلم نیست و عقیده دارد که افترا و کذب یا سهو و خطا است، پس بر شیخ این نکته را باید ایراد گرفت نه مطلبی از مطالب کتاب را. و چگونه کسی که بر احوال و مقامات و مکاشفات شیخ که در این کتاب و سایر مصنفاتش اندراج یافته، مطلع باشد و آن را نپذیرد؟[۱]

از این عبارات بر می‌آید که جامی عقیده دارد که کتاب فصوص الحکم، بجمله‌ی ما فیه من الحکم و الاسرار، از قلب انور پیغمبر بزرگوار اسلام(ص) بر دل ابن عربی افاضه شده است. و یکی از آن حکمت‌ها، مسأله‌ی وحدت وجود است که ابن عربی در کتاب فصوص به عبارات مختلف آن را بیان کرده است. پس عارف جام که پیرو رموز آسمانی است و می‌گوید:

ره نیست جز آن که مصطفی رفت — تا مقصد صدق راست پا رفت
میکن برهش نگاه و میرو — می بین پی او براه میرو

---

۱. جامی، شرح فصوص، ص ۱۵۵.

زان ره که ز پای او نشـان نـیست — برگرد که جز هلاک جان نـیست[1]

لابد آنچه را به عقیده‌اش از دل انور حضرت سرور کـاینات افـاضه شده باشد، قبول می‌کند و بیان و شرح آن را ثواب و فضیلت می‌داند. البته احتمال تقیه در حق او بعید است، زیرا اگر جامی می‌خواست که با ابن عربی مخالفت کند، این مخالفت در عصرش و مـحیطی کـه در آن زندگی می‌کرد، هرگز ایجاد دهشت نمی‌کرد.

۳. افکار ابن عربی در آیینه‌ی آثار جامی، مانند لوائح، لوامع، مثنویات هفت اورنگ و دیوان غزلیات و رباعیات، چنان به روشنی تجلی کرده است که با مرور اجمالی می‌توان آن را مشاهده کرد. پس اگر جـامی بـه عـقاید عرفانی شیخ اکبر، مخصوصاً مسأله‌ی وحدت وجود، از صـمیم قـلب اذعان نمی‌داشت، اجبار و اکراهی در میان نبود کـه نـظماً و نـثراً از آن گفت‌وگو کند و در پیرامون عقیده‌ی وحدت وجود رباعی گوید و شرح کند. فرضاً اگر از جامی اثری جز دیوان غزلیات باقی نمی‌ماند و آنگاه پژوهنده‌ای می‌خواست افکارش را از دیوانش استخراج کند، قطعاً بدین نتیجه می‌رسید که جامی از هواخواهان مکتب وحـدت وجـود است. چون نگارنده در کتاب جامی و ابن عربی، شواهد بسیاری از آثار منظوم و منثور جامی در بیان این معنی نقل کرده است، در اینجا به همین اشارت بسنده می‌کنیم که:

خداست در دو جهان هست جاودان جامی

و مـــاسواه خـــیال مـــزخـــرف بـــاطل

۱. جامی، هفت اورنگ، ص ۸ ـ ۹.

۴. مولانا جامی در ناحیه‌ی سیر و سلوک، یعنی تصوف عملی، از رهروان «طریقه‌ی خواجگان» است و شیران جهان را بسته‌ی سلسله‌ی ایشان می‌شمارد. از رجال نامور این طریقت، یکی خواجه محمد پارسا است که جامی در طفولیت به زیارتش نایل شد و ارادت خود را به خاندان خواجگان مرهون نظر کیمیا اثر او می‌داند؛ چنان‌که خود در این مورد گوید:

> و همانا که رابطه‌ی اخلاص و اعتماد و ارادت و محبتی که این فقیر را نسبت به خاندان خواجگان قدس الله تعالی ارواحهم واقع است، به برکت نظر مبارک ایشان بوده باشد و امید می‌دارم که به یمن همین رابطه، در زمره‌ی محبان و مخلصان ایشان محشور گردم بمنه وجوده.[۱]

خواجه‌ی پارسا، چنان‌که از گفتار خود جامی در نفحات مستفاد می‌شود، از دل‌باختگان شیخ اکبر بوده است. روزی در مجلس پسرش، خواجه ابونصر پارسا، ذکر محی‌الدین و مصنفاتش می‌رفت، از والد خود نقل کردند که ایشان می‌فرموده‌اند که «فصوص» جان است و «فتوحات» دل. و نیز می‌فرمودند که هر که فصوص الحکم را نیک بداند، وی را داعیه‌ی متابعت حضرت(ص) قوی می‌گردد.[۲] «و هر جا که والد بزرگوار ایشان در کتاب فصل الخطاب قال بعض کبیر العارفین گفته است، مراد به آن حضرت شیخ است».[۳] در فهرست کتابخانه‌ی اهدایی آقای سید محمد مشکوة[۴] از شرح فصوص الحکم، که به خامه‌ی خواجه پارسا نگارش یافته، ذکر شده

---

۱. جامی، نفحات الانس، ص ۳۹۳.
۲. جامی، همان، ص ۳۹۶.
۳. جامی، همان، ص ۵۴۸.
۴. دانش پژوه، همان، ج ۳، ص ۴۶۸.

است. و بعید نیست که خواجه پارسا، که فصوص را جان می‌دانست، به شرح آن دست برده باشد.

پس، با آن همه ارادتی که مولانا جامی به خواجه پارسا اظهار می‌دارد و او را معتقد به شیخ الاکبر می‌دید، لابد بدو اخلاص می‌ورزید و به مطالب فصوص که مشتمل بر زبده عقاید وی است، مشغولی تمام می‌فرمود. تا این گفته‌ی مرشد خود، خواجه را به کار بسته باشد که: «هر که فصوص الحکم را نیک بداند، وی را داعیه‌ی متابعت حضرت(ص) قوی می‌گردد». چنان‌که بعداً خواهیم دید، مولانا جامی، از وقتی که مسأله‌ی وحدت وجود را در کلام خواجه پارسا یافته، آن را پذیرفته است.

دیگر از مشایخ کبار، که عارف جام به خدمت او رسید و به ابن عربی معتقد بوده، خواجه شمس الدین محمد کوسوی است. جامی در این مورد گوید:

خواجه کوسویی مصنفات شیخ محی‌الدین را معتقد بوده و مسأله‌ی توحید را موافق وی تقریر می‌کرد و آن را بر سر منبر در حضور علمای ظاهر چنان بیان می‌فرمود که هیچ‌کس را بر آن مجال انکار نمی‌بود.[1]

در کلمات سعدالدین کاشغری، که جامی صحبتش را دریافته، نیز مسأله‌ی وحدت وجود به نظر می‌رسد، آنجا که گفته است:

بدان که که در وقت ملاحظه‌ی توحید، صرف انکار متصور نیست چه بر حسب فرموده‌ی: «لا تنکر الباطل فی طوره ـ فانّه بعض ظهوراته»، باطل نیز از پرتو جلال الهی است. از آن سبب که غیر اصلاً وجود

---

۱. جامی، نفحات الانس، ص ۴۹۷.

ندارد... شخصی از اکابر این طایفه پرسید که فلان بزرگ از مشایخ طبقات است، در چه کار است. در جوابش گفتند که مردمان را امر می‌کند به نفی وجود خود و اثبات حق. فرمود: امرهم بالمجوسیة المحضة. زیراکه دو بینی کار گبران است که یزدان و اهرمن می‌گویند. غیر کجا موجودست و ایشان خود کی بوده‌اند تا نفی وجود خود کنند... و بیان توجه به عبارت دیگر فرموده‌اند. وحاصلش این است که توجه موقوف است که اعتماد کنی که اشیاء دو قسم‌اند: بعضی موجود در خارج که وجود ایشان از عناصر اربعه ترکیب یافته است؛ و بعضی دیگر موجودند در ذهن. و جمیع موجودات، خواه موجود ذهنی و خواه موجود خارجی، تعین او امر اعتباری عدمی است. و به حقیقت «حق» است که در آن مظهر ظهور کرده است؛ ولیکن بعضی کثیف‌اند چون عنصریات و بعضی لطیف‌اند چون موجودات ذهنی و وهمی. پس وقتی که این دانستنی، هر چه را در خارج بینی حق در آن مساهل کن و هر چه در فکر و خیال تو در آید، البته آن را صورتی و تعینی خواهد بودن؛ صورت و تعین را دور کن، حق را در همه‌ی صور خیال‌ها و فکرهای خود، خواه پسندیده و خواه ناپسندیده، مشاهده کن. بدان که وجود این فکر تو هم به حق قایم است، بلکه عین حق است؛ به این تعیین مخصوص ظهور کرده است. و دایم درین حال باش که توجه همین است.[1]

اگر چه مولانا سعد الدین، این کلمات را به دیگران نسبت داده است،

---

۱. مجموعه‌ی تصوف، نسخه‌ی خطی متعلق به انجمن تاریخ.

اما چون در مقام انکار برنخاسته، می‌توان گفت که وی نیز متمایل به وحدت وجود بوده است. همچنان در «فقرات» خواجه عبدالله احرار در یک جا چنین می‌خوانیم:

فقره ـ «قل الله ثم ذرهم فی خوفهم یلعبون». الله گو دل را به هستی بند، که هست اوست. بر غیر او نام هستی به حقیقت جز افترا هیچ نیست. به کمال قدرت ظاهر به همه. او از (همه) منزه به حقیقت. به کمال ظهور متعجب است. از غایت ظهور عیانش پدید. هم چنان‌که اضافت آب به جداول و انهار و قطرات به حقیقت افتراء است؛ چه آب است به حقیقت که ظاهر است به وصفی و تعینی مخصوص، که در حقیقتش در مرتبه‌ی اجمال ثابت و کاین بود؛ کان الله ولم یکن معه شی الان کما کان.[1]

از این عبارات خواجه‌ی احرار، رایحه‌ی وحدت وجود به خوبی استشمام می‌شود.

ازین بیان ما نتیجه می‌شود که تمایل روشن خواجه‌ی پارسا به ابن عربی و ظهور مسأله‌ی وحدت وجود در کلمات کاشغری و خواجه‌ی احرار، که از مشایخ سلسله‌ی خواجگان به شمار می‌روند، خواهی نخواهی، جامی را بر آن می‌داشت که در برابر عقیده‌ی «همه اوست» سر فرود بیاورد و با کمال جرئت بگوید:

ای بر سر حرف این و آن نازده خط — پند اردویی دلیل بعدست و سخط
در جمله کاینات بی‌سهو و غلط — یک عین فحسب دان و یک ذات فقط

۱. همان.

۵. مولانا جامی عقیده دارد که مسأله، وحدت وجود در ادیان سابق بوده و بسیاری از آیات قرآن، از طریق تأویل بر آن دلالت می‌کند و به برهان عقلی هم قابل اثبات است و منکران، طرفین قضیه را درست تصور نکرده‌اند، و در صدورکثرت، راهی جز وجود به نظر نمی‌رسد. این مطالب را عبدالغفور لاری، که سخنش درباره‌ی استاد حجت قاطع است، از قول او آورده است:

می‌فرمودند که مسأله‌ی توحید سخنی قدیم و در ادیان سابق نیز می‌بوده است. و بسیاری از آیات قرآنی راکه تاویل کنند، بدین معنی دال است. و از بعضی ائمه و اصحاب، رضوان الله علیهم اجمعین، درین باب حکایات منقول است. و احوال مشایخ طریقت، قدس الله تعالی اسرارهم، درین معنی متفاوت است. بعضی افشای این معنی کرده‌اند و بعضی در ستر و اخفای وی کوشیده و بعضی ساکت و متردد بوده‌اند. و اندکی ازین طایفه نفی این معنی کرده‌اند. می‌فرمودند که: در مبادی حال، درین مسأله متردد و از اندیشه‌ی وی مستوحش می‌بودیم. تا آن که این مسأله را در کلام حضرت خواجه محمد پارسا قدس الله سره العزیز یافتیم. خاطر از قید وحشت نجات یافت و به اندیشه‌ی این معنی شتافت. می‌فرمودند که: در صدور کثرت از وحدت به غیر طریق توحید، طریق دیگر در تحت اندیشه نمی‌آید. این مسأله به هیچ وضعی از اوضاع و هیچ حکمی از احکام شریعت مخالف نیست. فرقه‌ای که نفی این معنی کرده‌اند نفی را مستند به امری داشته‌اند که به آن منتفی نمی‌گردد. و دلیل بر نفی دلیل در بعضی تصانیف حضرت ایشان مذکور است. می‌فرمودند که با یکی از

دانشمندان، که ازین طایفه بود، بحثی درین معنی واقع شد، تمسک به مقدماتی می‌نمودند که به قانون علوم رسمی مندفع بود. و می‌فرمودند که: این مسأله را به برهان عقلی اثبات می‌توان کرد. اگر انصاف در میان آید، جماعتی دیگر که در مقام نفی این معنی می‌باشند، اکثر از آن قبیل‌اند که موضوع و محمول را تصور ناکرده، نفی حکم می‌کنند. اگر امام غزالی قدس سره، که از جمله‌ی قائلین به وحدت وجود است، متأخر می‌بود، از شیخ محی‌الدین قدس الله تعالی روحه العزیز و بر سخنان وی می‌گذشت، درین معنی خوض تمام می‌کرد و توضیح و تنقیح بلیغ می‌نمود. وفقنا الله لما هوالحق و علمنا ما هو الصدق.[1]

ناگفته نباید گذشت که امام غزالی درکتاب مشکوة الانوار، که از تألیفات عمیق و دلکش وی است، موقفی در برابر حقیقت وجود اختیار کرده است که با وحدت وجود به حسب ظاهر نزدیک می‌نماید. خلاصه‌ی گفتار امام در این کتاب آن است که:

نور حقیقی و نور محض خداست و اطلاق نام نور بر غیر او مجاز است. در مقابل نور، ظلمت قرار دارد. چون نور همان وجود محض است، پس ظلمت عدم محض است. آنچه وجودش از غیر مستفاد می‌شود در حکم عدم است. ازین رو، جهان با هر چه که بر آن نام «ماسوای الله» اطلاق می‌گردد، فی حد ذاته عدم محض می‌باشد. و وجود حقیقی خداست، همان‌طوری که نور حقیقی است. معنای این

۱. عبدالغفور لاری، تکملة، به تصحیح و تعلیق فاضل محترم بشیر هروی، ص ۱۷.

> گفته‌ی خداوند «**کل شیء هالک الا وجهه**» این نیست که ماسوی الله در وقتی از اوقات نابود می‌شوند، بلکه معنایش این است که موجودات ازلاً ابداً فانی بوده‌اند. و موجود فقط وجه خداوند است و بس.[۱]

بدین ترتیب، امام غزالی در پایان سیر فکری خود، به نظریه‌ای می‌رسد که با نظریه‌ی وحدت وجود نزدیک است. به مشکل می‌توان کلمات او را ازین معنی صرف کرد، مگر آن‌که آن کلمات را از قبیل شطحات صوفیان بدانیم. ولیکن در باب غزالی کسی ادعا نکرده است که وی از اصحاب شطح بوده است. باز گوید:

> عالم مملو و مشحون به انوار است... تمام این انوار به سوی نور الانوار و معدن و منبع نخستین خود سیر می‌کنند و آن خداوند یکتا و بی‌همتا است. سایر انوار مستعار، و حقیقی فقط نور اوست. همه نور اوست، بل او همه است و هویتی جز او نیست مگر به مجاز. بل کما انه لا اله الا هو، فلا هو الا هو.[۲]

امام غزالی به صراحت نمی‌گوید که حقّ خلق است و هر دو، دو وجه یک حقیقتند. و در میان آن دو فرقی نیست، جز به اعتبار. چنان‌که پس از وی، ابن عربی و اتباعش به همین صراحت مطلب را بیان کرده‌اند و به همین جهت نمی‌توان او را وحدت‌الوجودی کامل عیار دانست. و کافی است که کلام جامی را در اینجا نقل کنیم تا فرقی که در میان مشرب غزالی و ابن عربی موجود است روشن شود. وی در لائحه‌ی بیست و

---

۱. مشکوة الانوار، ص ۵۵ـ ۵۶.

۲. مشکوة الانوار به تصحیح و مقدمه‌ی دکتور عفیفی، ص ۱۴ و ۶۰.

پنجم از کتاب لوائح گوید:

حقیقة الحقایق که ذات الهی است، تعالی شأنه، حقیقت همه‌ی اشیاء است. و او، فی حد ذاته واحدی است که عدد را به او راه نیست. اما به اعتبار تجلیات متکثره و تعینات متعدده، تارةً حقایق جوهریه‌ی متبوعه است و تارةً حقایق عرضیه‌ی تابعیه. پس ذات واحد به واسطه‌ی صفات متعدده، جواهر و اعراض متعدده‌ی متکثره می‌نماید و من حیث الحقیقة یکی است که اصلاً متعدده و متکثره نیست... این عین واحد، از حیثیت تجرد و اطلاق از تعینات و تقیدات مذکوره «حق» است، و از حیثیت تعدد و تکثری که به واسطه‌ی تلبس او به تعینات می‌نماید، «خلق» است و عالم.[1]

در حقیقت، وحدت وجود به معنای واقعی کلمه، همان است که ابن عربی و جامی بدان قائل‌اند، نه آنچه از عبارات امام غزالی در مشکوة الانوار مستفاد می‌شود؛ زیرا کلام امام در اینجا تمایل به وحدت شهود است، ولی چون کلمات حجة الاسلام بدین معنی بسیار نزدیک است، عبدالغفور لاری از قول استاد او را در زمره‌ی قایلان به وحدت وجود آورده است و این عبارت که: «اگر امام غزالی قدس سره،که از جمله‌ی قایلین به وحدت وجود است، متأخر می‌بود از شیخ محی‌الدین و بر سخنان وی می‌گذشت، درین معنی خوض تمام می‌کرد و توضیح و تنقیح بلیغ می‌نمود» که عبدالغفور نقل کرده، نیز بر می‌آید که مسأله‌ی وحدت وجود در نزد امام منقح و محرر نگردیده بود. و علاوه بر آن، معنایی که امام محمد غزالی

---

۱. لوائح، ص ۱۹.

در تنزیه خداوند بدان قائل است با قول بـه وحـدت وجـود بـه کـلی ناسازگار است.[1] به هر حال، اگر امام محمد غزالی به همان صراحتی که ابن عربی ادای مقصود کرده، سخن می‌گفت، محققان او را واضع حقیقی مکتب وحدت وجـود مـی‌دانستند نـه ابـن عـربی را. ولی بـه عقیده‌ی این ضعیف، گفتار امام غزالی خراسانی، بی‌گمان در این باب رهبر ابن عربی بوده و ایـن جـاده را بـرای او کـوبیده است. بـنابرایـن، می‌توان گفت که در دوره‌ی اسلامی، مصالح ساختمانیِ مکتب وحدت وجود به دست دانشمند بزرگوار خراسانی، امام غزالی تهیه شد. سپس، ابن عربی با استفاده از آن مصالح، مکتب وحدت وجود را بـنا نـهاد و سرانجام، به دست عارف جام به حد کمال خود رسید. و ایـنکه ابـن عربی را بنیادگذار مدرسه‌ی وحدت وجود می‌دانند، معنایش این نیست که وی این عقیده را به کلی از کتم عدم به عرصه‌ی وجود آورده است؛ بلکه مقصود این است که شیخ اکبر مسأله‌ی وحدت وجود را به شکلی در آورد که این شکل پیش از او در عالم اسلام موجود نبود.

۶. مولانا جامی در قصیده‌ی «رشح بال بشرح حال»، که پنج سال قبل از وفات خود سروده و در آن از حقیقت احوال و سیر علمی خود سخن گفته است، در پایان کار، آنگاه که به صف صوفیان صافی دل درآمد، وجود واحد دید که به صورت اضواء و هیأت اظلال عیان گردیده است. همین است معنای وحدت وجود از نگاه جامی و این کلام او را نمی‌توان به وحدت شهود حمل کرد؛ زیرا در وحدت شهود، عارف وجود واحد

---

۱. ر.ک: مقدمه‌ای بر مشکوة الانوار، ص ۱۶.

را می‌بیند در حالی که صورت اضواء از بصر بصیرتش به کلی منتفی شده. این است عین کلام جامی:

زدم قدم بصف صوفیان صافی‌دل
که نیست مقصدشان از علوم جز اعمال
صفیر ذکر زدم بالعشی و الاشراق
ندیم فکر شدم بالغدو و الاصال
ز ذکر و فکر رسیدم به مشهدی که گرفت
حجاب کون ز وجه حقیقت اضمحلال
وجود واحد و نور بسیط را دیدم
عیان بصورت اضواء و هیأت اظلال
نمود کثرت ظاهر ز وحدت باطن
بسان دوره آتش ز شعله جوال[1]

۷. از متقدمان، نگارنده تاکنون کسی را ندیده است که این قضیه را که جامی به وحدت وجود معتقد بوده، مورد انکار قرار داده باشد. بلکه بالعکس، تصریح کرده‌اند که جامی از قایلان به وحدت وجود است. از آن جمله، حضرت مجدد که از زعمای وحدت شهود است، آن جا که درباره‌ی صفات خداوند بحثی کرده، می‌گوید: «چنانچه بعضی از صوفیه وجودیه گمان برده‌اند و گفته‌اند:

از روی تعقل همه غیرند صفات　　با ذات تو از روی تحقق همه عین»[2]

---

۱. محمد اسماعیل مبلغ، نقد فلسفه از نگاه جامی، کابل، ۱۳۴۳، ص ۵۰.
۲. مکتوبات، مطبعه احمد دهلی، ج ۱، ص ۳۱۴.

اگرچه حضرت مجدِد در اینجا از جامی نام نبرده، ولی مقصودش هموست. زیرا این بیت از رباعی است که جامی در لوائح گفته:

ای در همه شأن ذات تو پاک از همه شین

نی در حق تو کیف توان گفت نه این

از روی تعقل همه غیرند صفات

با ذات تو از روی تحقق همه عین[۱]

باز در محل دیگر گفته: «اکثر صوفیه، علی الخصوص متأخران ایشان، ممکن را عین واجب تعالی دانسته‌اند و صفات و افعال آن را عین صفات و افعال او تعالی انگاشته، می‌گویند:

همسایه و همنشین و همره همه اوست　　در دلق گدا و اطلس شه همه اوست

در انجمن فرق و نهان‌خانه جمع　　بالله همه اوست ثم بالله همه اوست»[۲]

این رباعی از رباعیات مشهور جامی است.[۳] ممکن راعینِ واجب تعالی دانستن عبارت دیگری است از وحدت وجود که حضرت مجدد آن را به کلام جامی تأیید کرده‌اند. علامه حبیب الله مشهور به محقق قندهاری می‌گوید:

> مولانا عبدالرحمان جامی قدس سره و غیر ایشان از علما و مشایخی که به مشرب توحید وجودی انتساب و اشتهار دارند، بارها فاش و آشکارا، ابرای ذمت همت خود، از تهمت سوفسطائیت نموده.[۴]

---

۱. جامی، لوایح، ص ۱۱.　　۲. مکتوبات، ج ۲، ص ۴.

۳. جامی، لوایح، ص ۱۸.

۴. حبیب الله قندهاری، **مجموعه رسایل**، نسخه‌ی خطی متعلق به خلف صالح و دانشمندش آقای عبدالحی حبیبی، ص ۲۳۰.

پس، اگر این انتساب و اشتهار عین واقع نبودی، محقق قندهاری بدان لب نگشادی.

به حکم اهل البیت ادری بما فی البیت، نباید در امثال این موارد، به گفتار مستشرقان اتکا کنیم و خود بایست سند خود باشیم. اما به حکم مناسبت، گفتار پروفیسور بوآ را در اینجا می‌آورم. وی گوید:

> ولی مسیو براون نتیجه می‌گیرد که جامی یک شاعر غزل‌سرای نام‌آوری است و آخرینِ شعرای بزرگ کلاسیک فارسی بوده و یکی از ممتازان و پرمایگان به شمار می‌آید. و او کسی است که تصوف و وحدت وجود را بهتر از همه نمایانده است.[1]

روی هم رفته، از مجموع وجوه سابق الذکر نتیجه می‌شود که مولانا جامی به وحدت وجود معتقد بوده و در این عقیده از شیخ اکبر پیروی کرده است. و از تأمل در آثار عرفانی جامی بر می‌آید که وی در عمق افکار ابن عربی وارد بوده است و با روشنی کامل، عقاید ژرف او را به دیگران فهمانیده است. از این رو، اگر آثار نورالدین را کلید فهم آرای محی‌الدین بگوییم مبالغه نکرده‌ایم. پس به قول نقاش معروف رافائیل، «کسی که افکار دانشمندی را به خوبی می‌داند، با او مساوی است». جامی در مکتب وحدت وجود، هم وزن ابن عربی است و از استادان بزرگ این مکتب به شمار می‌رود. وی در علم تصوف چندان تبحر از خود نشان دادکه نامش با نام شیخ اکبر قرین شد؛ چنان‌که ملاعبدالنبی فخر الزمانی قزوینی گوید:

---

۱. نشریه‌ی دانشکده ادبیات تبریز، سال ۱۳۴۳، شماره‌ی دوم، ص ۱۷۴.

و تألیفات بی‌نظیر در هر باب از ایشان یادگار بر صفحه‌ی روزگار مانده، به تخصیص در علم تصوف که اهل تمیز ایشان را قرینه‌ی شیخ محی‌الدین عربی می‌خوانند و علمای ماوراء النهر او را در این علم از شیخ مذکور بهتر می‌دانند.[1]

عارف ما در ناحیه‌ی سیر و سلوک، یعنی تصوف عملی، راه «خواجگان» را پیش گرفت و در تصوف نظری یا فلسفه‌ی عرفان از مکتب وحدت وجود پیروی کرد و از کلک درر نثار و خامه‌ی حقیقت‌نگارش، در هر دو قسمت، آثاری بر صفحه‌ی روزگار آمد و بر صحیفه‌ی دور فلک باقی ماند. اگر از یک سو در فلسفه‌ی تصوف شرح فصوص، نقد النصوص و لوائح و جز آن را به رشته‌ی نگارش کشید، از سوی دیگر در تصوف عملی «طریق خواجگان» را روشن ساخت. بنابراین، حکم کلی دانشمند معاصر آقای علی اصغر حکمت، در مورد آثار جامی که اظهار داشته: «کلیه‌ی رسالات و کتبی راکه مولانا در تصوف تألیف فرموده، همه بر سبک و رویه و معتقدات سلسله‌ی نقشبندیه است»[2]، از عدم تأمل در تألیفات استاد نشأت کرده است.

موقف جامی در برابر وحدت شهود

وقتی که سخن از وحدت وجود در میان می‌آید، لابد ذهن خوانندگان بدین امر متوجه می‌شود که آیا حضرت مولانا جامی به وحدت شهود

---

۱. مقدمه‌ی کتاب جامی و ابن عربی، ص ۴ ـ ۵.
۲. جامی، ص ۱۵۱.

قائل بوده است یا آن‌که در برابر آن سکوت کرده است؟ پس برای آن‌که موقف ما در این جهت به خوبی روشن شود، لازم است که به اختصار در آن باب گفت‌وگو کنیم.

سالکان راه حقیقت، پس از پیمودن درجات سلوک و مراتب ریاضت، به حالی می‌رسند که جز خدا نمی‌بینند و در بصر بصیرت آنان، اشیاء نابود می‌گردند؛ بدان‌سان که ستارگان در هنگام طلوع خورشید از چشم بینندگان محو می‌شوند. در این حال اعتقاد می‌کنند که غیر خدای تعالی هیچ چیز موجود نیست و نعره‌ی «لا موجود الا الله» می‌زنند.[1] عارفان ازین معنی به «وحدت شهود = توحید شهودی = یکی دیدن» عبارت کرده‌اند.

وحدت شهود بدین معنی در تصوف اسلامی ریشه‌ی بسیار قدیمی دارد و در اقوال مأثوره‌ی جنید، حلاج و بایزید به نظر می‌رسد. امام غزالی این معنی را به بهترین وجه بیان کرده است:

> **عارفان از حضیض مجاز به دوره‌ی حقیقت ترقی کردند و معراج‌شان به حد کمال خود رسید. پس به مشاهدت عیانی دیدند که در وجود جز خدا موجودی نیست و «کلّ شیء هالک الا وجهه».[2] مقصود این نیست که اشیاء در وقتی از اوقات فانی می‌شوند، بلکه اشیاء در ازل و ابد فانی‌اند؛ که جز بدین صورت نتوان تصور کرد. زیرا ماسوی الله چون از حیث ذات خود مورد توجه قرار گیرد، عدم محض‌اند. و هرگاه از**

---

۱. ر.ک به: مکتوبات شاه فقیر الله، ص ۳۲.

۲. قرآن کریم، سوره‌ی القصص، آیه‌ی ۸۸.

آن وجهی که وجود از حق تعالی به سوی آنها افاضه می‌شود، اعتبار شود، موجود می‌نمایند. نه اینکه فی ذاته موجود باشند، بلکه از آن وجهی که به سوی موجد خود دارند، موجودند. بنابراین، هر چیزی را دو وجه است: وجهی به سوی خودش و وجهی به سوی خالقش. به اعتبار وجه خود عدم و به اعتبار وجه حق تعالی موجود است. ازین رو، موجودی نیست جز خداوند و وجه او... عارفان پس از عروج به آسمان حقیقت اتفاق دارند که ایشان در وجود، جز حق یگانه، موجودی را ندیده‌اند. لیکن برای بعضی عرفا این حالت عرفان علمی است و برای برخی دیگر ذوق و حال گشته است. و از ایشان کثرت به کلی منتفی شده و در فردانیت محض فرو رفته‌اند و عقول‌شان به حیرت افتاده و گویا در آن حال مبهوت گشته‌اند، مجالی برای یاد غیر خدا برای آنان باقی نمانده و خویشتن را نیز فراموش کرده‌اند و فقط به خدا پرداخته‌اند.[1]

وحدت شهود در آثار عارفان دیگر، اعم از خراسانی و غیر خراسانی، نیز شایع و متداول بوده است که مجال ذکر کلمات آنان را در اینجا نداریم. در عبارات منظوم و منثور جامی، این معنی به کثرت دیده می‌شود و از این قبیل است:

عارف حق‌شناس را باید — که بهر سو که دیده بکشاید
بیند آنجا جمال حق پیدا — نگسلد از جمال حق قطعا
هیچ شغلی حجاب او نشود — پرده‌ی آفتاب او نشود

---

۱. مشکوة الانوار، ص ۵۵ ـ ۵۷.

در حوائج خـدای را بـیند　　　جز شهود خدای نگـزیند[1]

در لوائح آمده است:

توحید یگانه گردانیدن دل است، یعنی تلخیص و تجرید او از تعلق به ماسوای حق سبحانه تعالی، هم از روی طلب و ارادت و هم از جهت علم و معرفت. یعنی طلب و ارادت او از همه‌ی مطلوبات و مرادات منقطع گردد. و همه‌ی معلومات و معقولات از نظر بصیرت او مرتفع شود. از همه روی توجه بگرداند و بغیر حق سبحانه تعالی او را آگاهی و شورش نماند:

توحید به عرف صوفی صاحب سیر

تخلیص دل از تـوجه اوست بـغیر

رمـزی ز نـهایات مـقامات طـیور

گفتم بتو گر فهم کنی منطق طـیر[2]

جامی در سلسلة الذهب، آنجا که درباره‌ی اصحاب مکاشفه و ارباب مشاهده گفت‌وگو می‌کند، گوید:

وان دیگر جمله را یک آیینه دید　　　کـه خـدا را در آن مـعاینه دیـد

دید یک ذات در حـدود جـهات　　　مـتجلی شـده بـه جـمله صـفات

یک وجود است سر به سر عالم　　　هـمه اجـزاش مـتصل بـا هـم

امـتیازات‌شـان ز یکـدیگر　　　هست ز اعراض یا صفات صـور

آن گـرانـمایه جـوهر قـابل　　　کـه مـر اعـراض را بـود حـامل

هست مـرآت ذات بـی‌همتا　　　و آن عـوارض مـجالی اسـما

---

۱. هفت اورنگ، ص ۵۳.　　۲. لوائح، ص ۹.

هر که ناظر بـه حـال مـرآتست | صورتش دیدن از مـحالات است
هر که را دیده است بر صـورت | بـیند آیـینه مـحو در صـورت
چشم عـارف کـه تـیزبین بـاشد | در شـهود جـهان چنین بـاشد
همچو آیـینه وصـف ذات جـهان | بـاشد از پـیش چشـم او پـنهان
از جهان جز خدا نـه بـیند هـیچ | غیر حق هیچ جا نـه بـیند هـیچ
شـد جـمال خـدا مـعاینه‌اش | مـحو مشـهود گشت آیـینه‌اش

مولانا جامی به اساس وحدت وجود حکم می‌کند که عـارف بـاید «تعینات» را پرده‌ی جمال حق قرار ندهد و حقیقت وجود را در وجود مطلق و مقید یکی شناسد، اطلاق و تقیید را از نسب و اعتبارات او داند. و به غیر حقْ وی را آگاهی و شورش نماند؛ یعنی یکی داند و یکی بیند.[1] و این رفـع حـجاب‌های تـعین، از وجـه احـدیت، از سـلوک در طـریق خواجگان میسر تواند بود، «چه طریقه‌ی ایشان اقرب سبل است الی المطلب الاعلی و المقصود الاسنی و هو الله سبحانه و تعالی فانها ترفع حجب التعینات عن وجه الذاتیة الاحدیة الساریة فی الکل، بـالمحو و الفناء فی الوحدة حیت تشرق سبحات جلاله فتحرق ماسواه...».[2] روی هم رفته، از آثار جامی مستفاد می‌شود که به عقیده‌ی او، در میان وحدت وجود و وحدت شهود تباین وجود ندارد و مـی‌توان گـفت کـه «یکـی دانستن» عرفان عـلمی و «یکـی دیـدن» ذوق شـهودی است کـه از راه ریاضت و سلوک تحقق می‌یابد.

---

۱. شرح رباعیات، ص ۷۳، به تصحیح دوست من آقای مایل.
۲. شرح رباعیات، ص ۶۴.

کسانی که در میان توحیدین قائل به تباین‌اند، بدین گفته‌ی محقق قندهاری درست تأمل کنند، وی گوید:

اختلاف و تفاوت، مشربین توحید نه چون تباین دو مذهبی است که بر طرفین نقیض افتاده باشد و اهل هر یکی نفی آن دیگر کنند، حاشا و کلا که قایلان توحید وجودی نفی توحید شهودی کنند، و یا آن را کمال ندانند. کدام کمال بالاتر از آن تصور توان نمود که نظر سالک مقصور بر ملاحظه‌ی جناب واحد حق و مشاهده‌ی کمال جمال مطلق باشد، و حجب و استار ملاحظه‌ی اغیار، بالکلیة از نظر مرتفع گردد. و ظاهراً توحید وجود را وسیله و نردبان توحید شهود قرار داده‌اند بلکه بعضی شرط آن دانسته‌اند. ولیکن آن خلاف تحقیق می‌نماید و اگر به عکس آن، بعضی از سالکان را وحدت وجود بعد از تحقق به مقام شهود منکشف شده باشد، بعید نیست.[1]

حضرت مجدد الف ثانی، با آن‌که در یکی از مکتوبات خود گفته: «توحید وجودی که نفی ماسوای یک ذات است، تعالی و تقدس، با عقل و شرع در جنگ است. به خلاف شهودی که در یکی دیدن هیچ مخالفت نیست»[2]، در محل دیگر می‌گوید:

این مسأله ـ یعنی وحدت وجود ـ نیز هر چند به ظاهر مخالفت به معتقدات اهل حق دارد، اما قابل توجیه است و شایان جمع. این فقیر به عنایت الله سبحانه، در شرح رباعیات حضرت ایشان ـ یعنی خواجه

---

۱. رسایل محقق قندهاری، نسخه‌ی خطی، ص ۱۹۵.
۲. مکتوبات، ج ۱، ص ۵۶.

باقی الله ـ این مسأله را با معتقدات اهل حق جمع ساخته است و نزاع فریقین را عاید به لفظ داشته و شکوک و شبهات طرفین را حل ساخته، بر نهجی که محل ریب و اشتباه نماند، کما لا یخفی علی الناظر فیه.[1]

مولف «تذکره علمای هند»، در شرح حال حضرت مجدد آورده است:

نزاعی که در میان علمای کرام و صوفیه‌ی عظام از هزار سال بود، ایشان برداشتند. و مورد مصداق حدیث صله شدند. چه ایشان در میان علمای ظاهر و صوفیه صله بودند که اختلاف فریقین را در وحدت وجود به لفظ راجع داشتند.[2]

پس بهتر آن است که ما هم نزاع را لفظی بدانیم و در همین حد باز ایستیم.

اکنون که به یاری خداوند بزرگ از بیان قسمت اول فارغ شدیم، به ذکر نظریه‌ی خلق جدید می‌پردازیم.

نظریه‌ی آفرینش نو

ابن عربی را در باب تغیر و تبدل اجزای جهان که هر آن واقع می‌شود، عقیدت و رأی خاصی است که می‌توان از آن به نظریه‌ی «خلق جدید = آفرینش نو» عبارت کرد. این نظریه یکی از افکار عمیق وی است که خود

---

۱. مکتوبات، ج ۱، ص ۳۱۷، چ مطبعه احمدی دهلی. اگر می‌خواستیم راجع به توحیدین سیری در مکتوبات می‌کردیم، مثنوی هفتاد من کاغذ می‌شد.

۲. تذکره علمای هند، ص ۱۱، چ نولکشور، ۱۹۱۴.

آن را کلید حل بعضی از مسایل ژرف و غامض مابعدالطبیعه و عرفان قرار داده است. پس از او، مسأله‌ی «خلق جدید» چندان مورد توجه عارفان و ارباب ذوق و وجدان قرارگرفت که در شمار اصطلاحات مهم فن تصوف و عرفان درآمد، چنان‌که عبدالرزاق کاشانی در عداد مصطلاحات صوفیه آن را چنین تعریف کرده است:

> خلق جدید عبارت است از اتصال امداد وجود، از نفس رحمانی به سوی ممکنات. زیرا هر ممکنی بالذات و با قطع نظر از موجدش، معدوم است و فیضان وجود از نفس رحمانی بر ممکنات به طور توالی و پی در پی صورت می‌گیرد؛ تا آنجاکه ممکنات پیوسته و در هر آنی در خلق جدید می‌باشند. زیرانسبت وجود در هر آنی به سوی آنها اختلاف می‌پذیرد و عدم ذاتی آنها استمرار دارد.[1]

شاه نعمت الله در تعریف آن گوید:

> خلق جدید عبارت از اتصال امداد وجود است از نفس الرحمن به هر واحدی از موجودات ممکنه، و ممکن الوجود به ذات خود معدوم است...[2]

تهانوی آرد:

> خلق بالفتح و سکون اللام آفریدن و آفرینش و آفریده‌شدگان و در اصطلاح سالکان عالمی است که موجود به ماده و مدت باشد، مثل افلاک و عناصر و موالید ثلاثه؛ یعنی جمادات و نباتات و حیوانات.

---

۱. اصطلاحات الصوفیه، ص ۱۰۰.

۲. اصطلاحات شاه نعمة الله، ص ۹۱، چ بمبئی، ۱۳۱۲.

که این را عالم شهادت و عالم ملک و عالم خلق نامند. و خلق جدید در اصطلاح صوفیه عبارت است از اتصال امداد وجود از نفس حق در ممکنات.[۱]

مقصود از ذکر عبارات بالا آن بود که از یک سو مفهوم اصطلاحی «خلق جدید» روشن شود و از سوی دیگر، گفته آید که اصطلاح‌نگارانِ مصطلحات صوفیه، آن را به حیث اصطلاح فن تصوف مورد توجه قرار داده‌اند. به عقیده‌ی ابن عربی، جهان پیوسته در تغیّر و همیشه در تحول و به عبارت دیگر، همواره در آفرینشِ نو است؛ یعنی عالم ظاهر در هر طرفة‌العینی فانی می‌شود و در هر آنی به عدم می‌رود و دیگری مثل آن، در صحنه‌ی هستی ظهور می‌کند. در نظر شیخ اکبر، خلق و آفرینش و ایجاد عالم از عدم و احداث آن در زمان معین نیست، بلکه خلقت عبارت است از تجلی دایم و پیوسته‌ی الهی و ظهور حق در هر آنی، در صور گوناگون و لاتعد و لاتحصی. ظهور و تجلی حق با تکثر و دوام خود ابداً تکرار نمی‌شود، زیرا نسبت ذات حق به هر صورتی از صور وجود، غیر از نسبت وی است به صورت دیگر؛ چون به عقیده‌ی مکتب ابن عربی، حقیقة الحقایق، که ذات الهی است، حقیقت همه اشیاء و جوهر عالم است که به اعتبار تجلیات متکثره و تعینات متعدد یک بار به شکل حقایق جوهریه و بار دیگر به صورت حقایق عرضیه می‌نماید.[۲] پس، خالق همان حقیقت ازلی و ابدی است و مخلوق همان صور و اشکالی

---

۱. کذا فی لطائف اللغات ـ کشاف اصطلاحات الفنون، ج ۱، ص ۴۴۶.

۲. جامی و ابن عربی، ص ۷۹، تألیف نگارنده، چاپ کابل، ۱۳۴۳.

است که پی در پی بر آن حقیقت ثابت، طاری و عارض می‌شود. و آفرینش عبارت است از تغیر و تبدل و فنا و تجدد آن صور که در اثر تجلیات الهی حادث می‌شود.[۱] به تعبیر دیگر، حقیقت عالم به منزله‌ی بحر و اجزای عالم به مثابه‌ی امواجی است که بر سطح آن بحر ظاهر می‌گردد و در دو آن باقی نمی‌ماند. عارف ما این عقیده‌ی ابن عربی را در دو رباعی نیز چنین بیان کرده است:

بحریست نه کاهنده و نه افزاینده　　امواج بر او رونده و آینده
عالم چو عبارت از همین امواج است　　نبود دو زمان بلکه دو آن پاینده

***

عالم بود ارنه ز غیرت عاری　　نهر جاری بطورها طاری
و اندر همه طورهای نهر جاری　　سریست حقیقة الحقایق ساری[۲]

از نگاه ابن عربی، سرّ و رمز خلق جدید، تجلیات ذات حق است در صور گوناگون؛ یعنی حق تعالی در هر دمی و آنی تجلی می‌فرماید و در هر تجلی آفرینش نوی پدید می‌آید و خلقی از میان می‌رود. پس، ذهاب خلقی عین فنا است، در هنگام تجلی وی، و بقا همان آفرینش نو است که تجلی دیگر آن را عنایت فرموده است. و می‌توان گفت که خداوند را در هر دمی دو تجلی است: یکی برای رفع وجود سابق و دیگر به جهت افاضه‌ی وجود لاحق. و از مجموع آن، خلق جدید نتیجه می‌شود و تجلی تکرار نمی‌شود؛ زیرا آن یکی موجب فنا و آن دیگری سبب بقا است. اما چون وجود لاحق از جنس وجود سابق و همانند آن است،

---

۱. تعلیمات عفیفی، ص ۲۱۳.　　۲. لوائح، ص ۲۰.

محجوبان از تبدّل و تجدّد وجود یا خلق جدید بی‌خبرند. این تجلیات پیوسته‌ی الهی، از یک سو موجبِ فنا و تحول عالم می‌شود و از سویی علت بقای آن است و تعطیلی در فیض و تجلی او نیست و موجودات عالم همواره از فیوضات دایمی او برخوردارند. بدین معنی، اهل کشف و اصحاب تحقیق پی برده‌اند؛ نه اهل نظر و کسانی که به حجاب غفلت به سر می‌برند. این است عین عبارات ابن عربی در بیان مطلب فوق:

و هولاء هم فی لبس من خلقٍ جدید (دائماً و لایشعرون بذلک اصلاً). و اما اهل الکشف، فانهم یرون (شهوداً) ان الله تعالی یتجلی فی کلّ نفس (بتجلیین احدهما لرفع وجود السابق و الاخر لافاضة الوجود اللاحق، فقد جاء من مجموع الفرض المذکور). و لایکرّر التجلی (لان احدهما یوجب الفناء و الاخر یوجب البقاء) و یرون ایضاً شهودا ان کل تجلی یعطی خلقاً جدیداً و یذهب بخلق. فذهابه هو عین الفناء عند التجلی (الموجب للفناء) و البقاء لما یعطیه (ای لخلق جدید یعطیه) التجلی الاخر (الموجب للبقاء و لما کان الوجود اللاحق من جنس الوجود السابق، مما ثلاله، لم یشعر المحجوبون بالخلق الجدید).[1]

مولانا جامی در شرح عقیده‌ی شیخ اکبر گوید:

و اما ارباب کشف و شهود می‌بینند که حضرت حق سبحانه تعالی در هر نفسی متجلی است به تجلی دیگر و در تجلی او اصلاً تکرار نیست؛ یعنی در دو آن به یک تعین و یک شأن متجلی نمی‌گردد، بلکه هر

---

۱. فصوص الحکم، ص ۱۲۶ و شرح فصوص جامی، ص ۲۶۴.

نفسی به تعینی دیگر ظاهر می‌شود و در هر آنی به شأن دیگر تجلی می‌کند... و سرّ در این، آن است که حضرت حق را، سبحانه و تعالی، اسمای متقابله است؛ بعضی لطفیه و بعضی قهریه و همه دایماً در کارند. و تعطیل بر هیچ یک جایز نه. پس چون حقیقتی از حقایق امکانیه، به واسطه‌ی حصول شرایط و ارتفاع موانع، مستعد وجود گردد، رحمت رحمانیه، او را دریابد و بر وی افاضه‌ی وجود کند. و ظاهر وجود به واسطه‌ی تلبس به آثار و احکام آن حقیقت، متعین گردد به تعینی خاص و متجلی شود به حسب آن تعین. بعد از آن، به سبب قهر احدیت حقیقتی که مقتضی اضمحلال تعینات و آثار کثرت صوری است، از آن تعین منسلخ گردد و در همان آن انسلاخ، بر مقتضای رحمت رحمانیه به تعینی دیگرِ خاص، که مماثل تعین سابق باشد، متعین گردد. و در آن، ثانی، به قهر احدیت مضمحل گردد و تعینی دیگر به رحمت رحمانیه حاصل آید. و هکذا الی ماشاء الله. پس در هیچ دو آن به یک تعین تجلی واقع نشود و در هر آنی عالمی به عدم می‌رود و دیگری به مثل آن در وجود می‌آید. اما محجوب به جهت تعاقب امثال و تناسب احوال، می‌پندارد که وجود عالم بر یک حال است و در ازمنه‌ی متوالیه بر یک منوال:

سبحان الله زهی خداوند ودود　　مستجمع فضل و کرم و رحمت و جود
در هر آنی برد جهانی بعدم　　آرد دگری چو او هماندم بوجود



انواع عطا گرچه خدا می‌بخشد　　هر اسم عطیه‌ای جدا می‌بخشد

در هـر آنـی حـقیقت عـالم را یک اسم فنا یکی بقا مـی‌بخشد[۱]

از جمله موجوداتِ ممکنه یکی خود انسان است که بـه عـقیده‌ی مکتب ابن عربی، از قانون خلق جدید مستثنی نـتوانـد بـود. ازیـن رو، همواره در تبدل و ترقی و آفرینش نو است، چنانچه شیخ اکبر خود گوید: «و من اعجب الامور انه فی الترقی دایماً و لا یشعر بذلک للطافة الحجاب و رقته و تشبه الصور».[۲] یعنی: از اموری که سخت شگفت‌انگیز می‌نماید، آن است که انسان پیوسته، چه در ظاهر و چه در باطن خود، در هر آنی از صورتی به صورت دیگر ترقی و تحول می‌کند اما چون حجاب لطیف و رقیق و صور همانند هم است، بدان ترقی و تجدد خویش مستشعر نمی‌شود.[۳]

و باز در محل دیگر گفته است: «... بل الانسان لایشعر به من نفسه انه فی کل نفس لایکون ثم یکون...»[۴] یعنی: آدم آفرینش نو را درباره‌ی خود نمی‌داند که در هر دمی و آنی فانی می‌شود و وجودی را از دست می‌دهد و سپس از نو خلق می‌گردد و وجودی بر وی افاضه می‌شود و البته زمان زوال وجود و عروضش یکی است، وجود سابق و لاحق بدون تفاوت شبیه همند.[۵]

منابع نظریه‌ی آفرینش نو

اگر چه نظریه‌ی «خلق جدید» را ذوق عـارفانه و انـدیشه‌ی ژرف ابـن عربی، به شکلی که گفته آمد، پـرورش داده است، ولی بـی‌گمان ایـن

---

۱. جامی، لوایح، ص ۲۱.
۲. فصوص الحکم، ص ۱۲۴.
۳. شرح جامی بر فصوص، ص ۲۵۹.
۴. فصوص الحکم، ص ۱۵۵.
۵. شرح جامی، ص ۳۳۱.

عارف دانشمند، اساس فکر خود را از منابع دیگر گرفته و سپس آن را بدین شکل لطیف در آورده است. اکنون که سخن بدینجا کشید، لازم است که منابع نظریه‌ی «خلق جدید» را مورد بحث قرار دهیم.

به عقیده‌ی این ضعیف، به دست آوردن ریشه‌های اندیشه‌ی «آفرینش نو» چندان مشکل نیست، زیرا گفتار خود ابن عربی دست پژوهنده را می‌گیرد و به سر منزل مقصود می‌رساند. بنابراین، نگارنده نخست نص عبارات او را در ذیل نقل می‌کند و سپس بر منابع آن نظریه، که از آن عبارات می‌توان استنتاج کرد، انگشت می‌گذارد. ابن عربی در فص شعیبی گوید:

> و ما احسن ما قال الله تعالی فی حق العالم و تبدله مع الانفاس (فی خلق جدید) فی عین واحدة، فقال فی حق طائفة بل اکثر العالم (بل هم فی لبس من خلق جدید). فلایعرفون تجدید الامر مع الانفاس. لکن قد عثرت علیه الاشاعرة فی بعض الموجودات و هی الاعراض و عثرت علیه الحسبانیة فی العالم کله.[1]

مولانا جامی مفاد عبارات بالا را در لوائح بدین گونه آورده است:

> شیخ، رضی الله عنه، در فص شعیبی می‌فرماید: عالم عبارت است از اعراض مجتمعه در عین واحد که حقیقت هستی است، و آن متبدل و متجدد می‌گردد مع الانفاس و الانات. در هر آنی عالم به عدم می‌رود و مثل آن به وجود می‌آید. و اکثر اهل عالم ازین معنی غافل‌اند کما قال سبحانه و تعالی: (بل هم فی لبس من خلق جدید). و از ارباب نظر

---

۱. فصوص الحکم، ص ۱۲۵.

کسی برین معنی مطلع نشده است، مگر اشاعره در بعضی اجزای عالم که اعراض است، حیث قالوا الاعراض لاتبقی زمانین. دیگر حسبانیه که معروف‌اند به سوفسطائیه در همه اجزای عالم، چه جواهر و چه اعراض.[1]

از تأمل و دقت در گفتار سابق الذکر ابن عربی بر می‌آید که وی در ابراز نظریه‌ی خلق جدید از سه مأخذ، یعنی قرآن کریم و عقیده‌ی اشاعره و رأی حسبانیه، متأثر شده است. اینک ما در پیرامون هر یک از آن مآخذ سه گانه، گفت‌وگو می‌کنیم تا حقیقت مطلب روشن شود.

قرآن مقدس

ابن عربی درباره‌ی اهل نظر و اکثر اهل عالم که از فهم و ادراک آفرینش نو غافلند و نمی‌دانند که جهان در هر آنی به عدم می‌رود و مثل آن به وجود می‌آید، به جزء اخیر این آیه‌ی شریفه استشهاد کرده است: «**افعیینا بالخلق الاوّل بل هم فی لبس من خلق جدید**»[2] یعنی: «بماندیم یا درماندیم به آفرینش نخستین، بلکه ایشان در گمان‌اند از این آفرینش نو».[3] امام فخرالدین رازی در تفسیر این آیه‌ی شریفه دو وجه آورده که خلاصه‌ی وجه دوم این است: «**احتمال می‌رود که مراد از آفرینش نخستینْ خلقت آسمان‌ها باشد**».[4]

---

۱. لوائح، ص ۲۰.
۲. قرآن کریم، سوره‌ی ق، آیه‌ی ۱۵، چاپ کابل.
۳. کشف الاسرار وعدة الابرار، ج ۹، ص ۲۷۲، به اهتمام علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۳۹.
۴. مفاتیح الغیب، ج ۷، ص ۶۰۱، چاپ مصر.

ابو الفضل رشید الدین میبدی آرد: «افعیینا بالخلق الاول»، یعنی: آیا از آفرینش نخستین وامانده‌ایم که از خلقت دوم ناتوان باشیم؟ و این برای منکران تقریر است؛ زیرا آنان به خلقت اول که عبارت است از ابداء، معترفند و بعث را که خلقت دوم است، منکرند. حُسن گفته مراد از خلقت اول، آفرینش آدم است از خاک «بل هم فی لبس» ای فی شک «من خلق جدید» بعد الموت، یعنی: آنان از آفرینش نو پس از مرگ به شک و شبهه درند».[1] بیضاوی می‌گوید:

آیا ما از ابداء عاجزیم تا آن که از اعاده‌ی ناتوان باشیم؟ آنها توانایی ما را بر آفرینش اول منکر نیستند، بلکه درباره‌ی خلق جدید چون مخالف با عادات و غیر متعارف است، شک دارند.[2]

روی هم رفته، آنچه ازگفته‌ی غالب مفسران مستفاد می‌شود آن است که، مقصود از آفرینش نخستین در آیه‌ی شریفه ابداء، و از خلق جدید اعاده و بعث است.[3] ولی ابن عربی، بر خلاف گفته‌ی آنان، جزء دوم آیه را چنان‌که دیدیم، در شأن اصحاب نظر و کسانی که از نظریه‌ی «خلق جدید» غافلند، تأویل کرده و اضافه بر آن، رأی خود را بدان آیه‌ی مبارک مؤید ساخته است. در چند آیت دیگر قرآن مقدس نیز عبارت «خلق جدید» آمده است که یقیناً ابن عربی، که از مفسران آن کتاب آسمانی است[4]، آن آیات شریفه را در نظر داشته، اگر چه در هنگام استشهاد به

---

۱. کشف الاسرار وعدة الابرار، ج ۹، ص ۲۷۸.

۲. انوار التنزیل، ج ۳، ص ۳۱۷.

۳. فی ظلال القرآن، ج ۲۶، ص ۱۶۱.

۴. بنا به گفته‌ی شعرانی در کتاب یواقیت و الجواهر، ج ۱، ص ۸: ابن عربی را دو

ذکر یکی تیمن و تبرک جسته است. و این است آن آیات:

(۱) وَ إِن تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَءِذَا كُنَّا تُرَٰبًا أَءِنَّا لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍ (سوره‌ی رعد، آیه‌ی ۵).[۱]

(۲) أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَ يَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ (سوره‌ی ابراهیم، آیه‌ی ۱۹). بیضاوی در تفسیر این آیه گوید:

> اگر خدا بخواهد، شما را نابود می‌کند و در عوض شما خلق دیگری را می‌آفریند. خداوند این معنی را بر اینکه آفریننده‌ی آسمان‌ها و زمین است مبتنی و از خلقت زمین و آسمان بر آن استدلال فرموده، زیرا خالقی که اصول آفرینش آنان را از قبیل زمین و آنچه از زمین می‌روید بیافرید، می‌تواند آنها را به خلق دیگر تبدیل فرماید و به جای آنها آفرینش نوی پدید آرد.[۲]

(۳) وَ قَالُوٓا أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمًا وَ رُفَٰتًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا (سوره‌ی

☜ تفسیر بوده است: یکی کبیر در ۹۵ مجلد که تا سوره‌ی کهف به آیه‌ی مبارکه‌ی «وعلّمناه من لدناً علماً» رسیده و وفات کرده است و دیگری تفسیر صغیر در هشت کتاب. اما تفسیری که در بولاق به نام او چاپ شده، بنابر ارجح احتمال از تألیفات او نیست (مجله‌ی تراث الانسانیة، ص ۱۵۹) و به همین جهت نگارنده، در کتاب جامی و ابن عربی، آن را منسوب به ابن عربی دانست. دکتور عبدالحلیم نجار، در مقدمه‌ی خود بر کتاب مذاهب التفسیر الاسلامی، می‌گوید که «گولد تسهر در این کتاب، آنجا که روش صوفیان را در تفسیر قرآن مورد بحث قرار داده، بر تفسیر منسوب به ابن عربی اعتماد کرده است. و غالب علما آن را منحول می‌دانند و مؤلف حقیقی آن قاشانی تلمیذ ابن عربی است. خداوند به حقیقت امر داناست».

۱. عدد آیات مطابق است با قرآن کریم چاپ کابل.

۲. انوار التنزیل، ج ۲، ص ۲۹۳.

بنی اسرائیل، آیه‌ی ۴۹).

(۴) **ذَٰلِكَ جَزَآؤُهُم بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِـَٔايَـٰتِنَا وَ قَالُوٓا أَءِذَا كُنَّا عِظَـٰمًا وَ رُفَـٰتًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا** (سوره‌ی بنی اسرائیل، آیه‌ی ۹۸).

(۵) **وَ قَالُوٓا أَءِذَا ضَلَلْنَا فِى ٱلْأَرْضِ أَءِنَّا لَفِى خَلْقٍ جَدِيد بَلْ هُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمْ كَـٰفِرُونَ** (سوره‌ی السجده، آیه‌ی ۱۰).

(۶) **وَ قَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍ** (سوره‌ی السباء، آیه‌ی ۷).

(۷) **إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَ يَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ** (سوره‌ی فاطر، آیه‌ی ۱۶).

اگرچه ظاهر اغلب آیات شریفه ناظر به مسأله‌ی بعث بعد از مرگ و اعاده‌ی اجسام است، اما جای تردید نیست که ابن عربی در نظریه‌ی مورد بحث، از آن آیات مبارکه استفاده کرده و تعبیر «خلق جدید» را از آنها اقتباس کرده است. پس، به مقتضای مکتب ابن عربی، مسأله‌ی بعث نیز یکی از مواردی است که خلق جدید بر آن صدق می‌کند. همچنان ابن عربی و جامی در اثبات عقیده‌ی خلق جدید، به آیه‌ی مبارکه‌ی «**کل یوم هو فی شأن**» نیز اتکا کرده‌اند، چنانچه مولانا در رباعی زیر صراحتاً می‌گوید:

هستی که دو آن نیست عیان در شأنی — در شأن دیگر جلوه کند هر آنی
این نکته بجو ز «کل یوم فی شأن» — گر بایدت از کلام حق برهانی[1]

۱. لوائح، ص ۲۱.

عقیده‌ی اشاعره

در کلمات ابن عربی خواندیم که اشاعره بـه تـجدد و تـبدل بـعضی از موجودات، یعنی اعراض پی برده‌اند. باید گفت که مسأله‌ی بقا و عدم بقای اعراض در میان دانشمندان اسلام از دیرباز مورد بحث و گفت‌وگو بوده است؛ چنان‌که امام ابوالحسن اشعری در کـتاب مـقالات الاسـلامین خود، اختلاف متکلمان را بر سر این مسأله به تفصیل آورده است.[۱] از آن جمله ارباب کلام، اشعری برآنند که اعراض در دو وقت و زمان بـاقی نمی‌ماند، بلکه پیوسته در انقضا و تجدد است، یکی به عدم می‌رود و دیگری بلافاصله مانند آن مجدداً به وجود می‌آید. امام فخرالدین رازی هروی گوید:

> اشاعره بر امتناع بقای عرض اتفاق دارند، زیرا بقا یکی از اوصاف است؛ پس اگر عرض باقی بماند، قیام عرض به عرض دیگـر لازم می‌آید.[۲]

قاضی عضدالدین ایجی آرد:

> شیخ اشعری واتباعش ـ محققان شاعر ـ عقیده دارند که عرض در دو زمان باقی نمی‌ماند و تمام اعراض در نزد ایشان ناپایدار است، بلکه این اعراض در حال انقضا و تجدد می‌باشند؛ یکی منقضی می‌شود و دیگری مثل آن به وجود می‌آید. قادر مختار هر یک از آن آحاد

---

۱. ر.ک به: مقالات الاسـلامین، ج ۲، ص ۴۴ ـ ۴۶، تـصحیح مـحمد مـحی‌الدیـن عبدالحمید، چاپ قاهره، ۱۹۵۴.

۲. محصل افکار المتقدمین و المتأخرین، ص ۷۹، چاپ مصر.

منقضیه و متجدده را به وقتی که در آن وقت ایجاد می‌شود، اختصاص می‌دهد.[۱]

سید شریف در اینکه چرا اشاعره به عدم بقای اعراض قایلند، گوید:

اشاعره بدین رفته‌اند، زیرا ایشان معتقدند که سبب نیازمندی اشیاء به مؤثر و خالق «حدوث» آنهاست و از اینجا لازم می‌آید که عالم در حال بقای خود از صانع بی‌نیاز باشد. پس، اشاعره بدین گونه آن اعتراض را دفع کردند که شرط بقای جوهر عرض است. چون عرض پیوسته در حال تجدد و حدوث است. ازین رو، همواره به مؤثر نیازمند می‌باشد. بنابراین، جوهر نیز در حال بقای خود، به واسطه‌ی احتیاج شرطش ـ عرض ـ به سوی مؤثر به وی محتاج است و اصلاً استغنایی در میان نیست.[۲]

از قدمای معتزله، نظام و ابوالقاسم بلخی معروف به کعبی، در مسأله‌ی عدم بقای اعراض با اشاعره اتفاق نظر دارند.[۳] اما فلاسفه و جمهور معتزله معتقدند که جز ازمنه، حرکات و اصوات، اعراض دیگر باقی می‌ماند.[۴] ابوالحسین بصری ادعا می‌کند که علم به بقای اعراض از قبیل سیاهی و سفیدی، ضروری و بدیهی است.[۵] ابن عربی اشاعره را در

---

۱. شرح المواقف، ج ۵، ص ۳۷، چاپ مصر، ۱۹۰۷.
۲. شرح المواقف، ج ۵، ص ۳۸.
۳. مقالات الاسلامیین، ج ۲، ص ۴۴.
۴. شرح المواقف، ج ۵، ص ۳۸.
۵. تلخیص المحصل در ذیل المحصل، ص ۸۰. شرح بسط اقاویل در مسأله‌ی بقا و عدم بقای اعراض و دلایل و جرح آنها از عهده‌ی این رساله بیرون است و جوینده به کتب کلام مراجعه کند.

اینکه تجدد و تبدیل را به اعراض اختصاص داده‌اند، تخطئه می‌کند و می‌گوید:

و اما الاشاعره فما علموا أن العالم کله مجموع اعراض فهو یتبدل فی کل زمان اذا العرض لا یبقی زمانین و یظهر ذلک فی الحدود للاشیاء، فانهم اذا حد و الشیء تبیّن فی حدهم کونه الاعراض و ان هذه الاعراض المذکورة فی حد عین هذا الجوهر و حقیقة القائم بنفسه. و من حیث هو عرض لا یقوم بنفسه. فقد جاء من مجموع ما لا یقوم بنفسه، من یقوم بنفسه کالتحیز فی حد الجوهر القائم بنفسه الذاتی و قبوله للاعراض حد له ذاتی. و لاشک ان القبول عرض اذا لایکون الا فی قابل لانه یقوم بنفسه و هو ذاتی للجوهر. و التحیز عرض لایکون الا فی متحیز فلایقوم بنفسه. و لیس التحیز و القبول بامر زاید علی عین الجوهر المحدود لان الحدود الذاتیة هی عین المحدود و هویته، فقد صار ما لا یبقی زمانین یبقی زمانین و ازمنة. و عاد ما لا یقوم بنفسه یقوم بنفسه. و لا یشعرون لما هم علیه و هولاء هم فی لبس من خلق جدید.[1]

خلاصه‌ی مفاد کلام سابق الذکر، چنان‌که از شروح فصوص به دست می‌آید، چنین است: اشاعره به حقیقت عالم و اینکه جهان عبارت است از مجموع صوری که آن را اعراض نامیده‌اند، پی نبرده‌اند و جواهری که اصلاً وجود ندارد ثابت کرده‌اند. و از عین واحد که در آن صور ظاهر است و حقیقت صور که هویت حق است، غافل مانده‌اند و به تبدیل اعراض در آنات معتقد شده‌اند؛ زیرا وقتی که چیزی را تعریف و تحدید

---

۱. فصوص الحکم، ص ۱۲۵ ـ ۱۲۶.

می‌کنند، در حد و تعریفْ عرض بودنِ آن چیز ظاهر می‌شود. چه، در تعریف انسان می‌گویند: حیوان ناطق است و معنای ناطق آن است که انسان صاحب و دارای نطق ـ انه ذو نطق ـ است. شکی نیست که مفهوم ـ صاحب = ذو ـ نسبت است و نسبت عرض می‌باشد. و گویایی که به واسطه‌ی آن نسبت برای او ثابت می‌شود، عرضی است زاید بر حقیقت حیوان و خارج از آن. همچنان در تعریف جسم می‌گویند جوهری است متحیز و قابل ابعاد سه‌گانه. تحیز و قبول در نزد آنان عرض ذاتی جسم است بدین معنی که، جوهر محدود در نزد ایشان جسم است و تحیز و قبول، ذاتی آن است. و ذاتی جزء ماهیت [است]. پس متحیز قابل همان خود جوهر است، با این دو اعتبار که عبارتند از تحیز و قبول. و این دو، دو نسبتی است که در خارج وجود ندارد، زیرا عینی آن دو را در خارج نیست، بلکه تحیز و قبول عین جوهر و هویت آن است در خارج نه امری زاید بر آن. و از اینجا معلوم شد ذاتیاتی که در نزد آنان اجزای محدود است، جز اعتبارات عوارض چیز دیگر نیست. بنابراین، آنچه را که اشاعره جوهر می‌دانستند، عبارت است از مجموع اعراض و اعراض در دو زمان باقی نمی‌ماند. پس، به حسب ظاهر و حس، چنان‌که محجوبان می‌پندارند، مجموع اعراضی که در دو زمان پایدار نیست، چنان می‌نماید که دو زمان بلکه زمان‌ها باقی است. و این طایفه، از تبدلات خود آگاه نیستند؛ چه اعیان آنان، اعراضی است که در هر آن تبدل و تغیر می‌یابد و خداوند ایشان را در هر زمانی آفرینش می‌بخشد.[1]

---

۱. شرح کاشانی، ص ۲۳۰، چاپ مصر، ۱۳۰۹ هـ

شارح مکتب ابن عربی، مولانا جامی، مقصود او را چنین با عبارات روشن شرح می‌دهد:

و از ارباب نظر کسی برین معنی مطلع نشده است، مگر اشاعره در بعضی اجزای عالم که اعراض است. حیث قالوا «الاعراض لایبقی زمانین»؛ دیگر حسبانیه... و هر یک ازین فریقین من وجهی خطا کرده‌اند. اما اشاعره، به سبب آن که اثبات جواهر متعدد کرده‌اند ورای حقیقت وجود. و اعراض متبدله‌ی متجدده را به آنها قایم دانسته و ندانسته‌اند که عالم به جمیع اجزا نیست، مگر اعراض متجدده‌ی متبدلة مع الانفاس و الآنات که در عین واحد جمع شده‌اند، و در هر آنی ازین عین زایل می‌شوند و امثال آنها به وی متلبس می‌گردد. پس، ناظر به واسطه‌ی تعاقب امثال در غلط می‌افتد، می‌پندارد که این امری است واحد مستمر، کما یقول الاشاعرة فی تعاقب الامثال علی محل العرض من غیر خلو ان من العرض مماثل للشخص الاول فیظن الناظر آنها امر واحد مستمر... دلیل بر آن که عالم مجموع اعراض مجتمعه است، در عین واحد که حقیقت وجود است، آن است که هر چند حقایق موجودات را تحدید می‌کند، در حدود ایشان غیر از اعراض چیزی ظاهر نمی‌شود. مثلاً وقتی که گویند انسان حیوان ناطق است، و حیوان جسم نامی است و حساس متحرک بالاراده، و جسم جوهری است قابل مر ابعاد ثلاثه را، و جوهر موجودی است لافی موضوع، و موجود ذاتی است که مر او را تحقق و حصول باشد، درین حدود هر چه مذکور می‌شود همه از قبیل اعراض است، الا آن ذات مبهم که درین مفهومات ملحوظ است؛

زیرا معنی ناطق، ذات له النطق است؛ و معنی نامی؛ ذات له النمو؛ و هکذا فی البواقی. و این ذات مبهم، عین وجود حق و هستی حقیقی است که قایم است به ذات خود و مقوم است مر این اعراض را. آن که ارباب نظر می‌گویند: امثال این مفهومات فصول نیستند، بلکه لوازم فصول‌اند که به آن از فصول تعبیر می‌کنند، به واسطه‌ی عدم قدرت بر تعبیر از حقایق فصول بر وجهی که ممتاز شوند از ماعدای خود به غیر از این لوازم یا لوازمی که از اینها اخفی باشد، مقدمه‌ای است ممنوع و کلامی است نامسموع. و بر تقدیر تسلیم، هر چه نظر با جوهر ذاتی باشد، قیاس به آنْ عین واحد عرضی خواهد بود؛ زیرا اگر چه داخل است در حقیقت جوهر، خارج است از آن عین واحد و قایم است به او. و دعوی آن که اینجا امری هست جوهری، ورای عین واحد، در غایت سقوط است، به تخصیص وقتی که کشف ارباب حقیقت که مقتبس است از مشکوة نبوت، به خلاف آن گواهی دهد. و مخالف عاجز باشد از اقامت دلیل، والله یقول الحق و هو یهدی السبیل.[1]

سپس عارف ما در نکوهش آثار ارباب نظر که از ادراک و فهم «خلق جدید» غافل‌اند و اینکه از جمع کتب، رفع حجاب دست نمی‌دهد و طور کشف تحقق نمی‌یابد، کلام خود را چنین به پایان می‌رساند:

تحقیق معانی از عبارات مجوی
بی‌رفع قیود و اعتبارات مجوی

۱. جامی، لوایح، ص ۲۰ ـ ۲۲.

خـواهـی یـابی ز عـلت جـهل شـفا
«قانون» «نجات» از «اشارات» مجوی
گشتی به وقوف بر «مـواقـف» قـانع
شد قصد «مقاصد»ت ز مـقصد مـانع
هـرگز نشـود تـا نکـنی رفـع حـجب
انـوار حـقیقت از «مـطالع» طـالع
در رفع حجب کوش نه در جمع کتب
کز جمع کتب نمی‌شود رفـع حـجب
در طی کتب کـجا بـود نشـئه‌ی حب
طی کن هـمه را وعُـد الی الله و تب[1]

در میان مکتب ابن عربی و عقیده‌ی اشاعره، اختلاف در این است که اشاعره عالم را به جوهر و عرض تقسیم می‌کنند و عـرض را قـائم بـه جوهر می‌دانند و می‌گویند که اعراض عالم ناپایدار و مـتجدد است و عقیده دارند که جوهر عالم غیر از وجود حق و هستی مطلق است. اما، ابن عربی و اتباعش عالم را، من حیث المجموع، عرض می‌پندارند و معتقدند که جوهر و حقیقت عالم، که این اعراض در آن اجتماع کرده، حقیقت وجود است. معذلک نمی‌توان از تأثیر عقیده‌ی اشاعره در باب عدم بقای اعراض در پیدایش نظریه‌ی خلق جدید چشم پوشید.

ناگفته نماند که عقیده‌ی ابن عربی در باب تجدد عالم، چه اجسام و چه اعراض، به نظریه‌ی متکلم مشهور معتزلی ابراهیم بن سیار بن هانی النظام

---

۱. لوائح، ص ۲۲.

(متوفای ۲۳۱ هـ) بسیار شبیه است؛ چه، در نظر وی، جواهر و اجسام از اجتماع اعراض تشکیل می‌یابند و اجسام از تجدد اعراض لامحاله تغیر و دگرگونی جواهر لازم می‌آید.[1]

رأی حسبانیه

در کلمات منقول از ابن عربی این جمله را دیدیم که: «و عثرت علیه **الحسبانیة فی العالم کله**». مراد وی از گروه «حسبانیه»، که به تجدد و تبدل تمام عالم قائل‌اند، سوفسطائیان است. به جز قیصری که این کلمه را «جسمانیه» ـ مشتق از جسم ـ خوانده، شارحان دیگر، مانند کاشانی و جامی، آن را به صورت سابق الذکر ضبط کرده‌اند. حسبانیه از کلمه‌ی «حسب» که به معنای گمان و یا عقیده کردن است، گرفته شده و چون سوفسطائیان انسان را میزان همه چیز می‌دانند و به حقایق خارجیه اعتراف ندارند و می‌گویند حقیقت آن است که شخص بدان اعتقاد دارد، نه اینکه بالذات حقیقت باشد، ابن عربی کلمه‌ی «حسبانیه» را بر آنها اطلاق کرده است.[2]

چنان‌که می‌دانیم سوفسطائیان از نام‌آوران یونان‌اند. و مسأله‌ی تغیر و حرکت عالم در فلسفه‌ی یونان، سابقه‌ی بسیار ممتد و طولانی دارد و تاریخ آن به روزگار پیش از ظهور سوفسطائیان می‌پیوندد و ریشه‌اش به فیلسوف معروف هراکلیتوس (۵۴۰ ـ ۴۷۵ ق.م) می‌رسد. به قول برتراند

---

۱. الملل و النحل، ج ۱، ص ۵۶، تحقیق محمد سید گیلانی، چاپ مصر ۱۹۶۱ و شرح المواقف، ج ۵، ص ۴۵.
۲. تعلیقات دکتور عفیفی، ص ۱۵۳.

راسل، این عقیده که هر چیزی پیوسته در تحول و جنبش است، مشهورترین رأی هراکلیتوس به شمار می‌رود.[1] وی معتقد بود که عالم چون رودی، دایم در جریان است و دو آن بر یک حال نیست و همه چیز در جنبش است. و بنابراین، در خصوص هیچ چیز نمی‌توانیم گفت «هست»؛ بلکه باید بگوییم «می‌شود». اعتقاد به «هستی» خطاست و اصل، «شدن» است.[2] از نصوص او در این معنی نقل کرده‌اند: «ما بر یک رود فرو می‌شویم و فرو نمی‌شویم، ما هستیم و نیستیم».[3] «نمی‌توان بر یک نهر دو بار فرو رفت، زیرا پیوسته آب‌های نوی در اطراف تو جاری می‌گردد». پس اگر تغیر و جنبش نباشد. هیچ چیزی «نمی‌شود»، زیرا استقرار و ثبات، مرگ و عدم است.[4]

اما پروتاگوراس (۴۸۰ ـ ۴۱۰ ق.م) که از رجال معروف طایفه‌ی سوفسطائیه است، عقیده دارد که «انسان میزان تمام اشیاء است؛ میزان وجود چیزهایی است که موجودند و میزان عدم اشیایی است که معدومند». افلاطون این عقیده‌ی پروتاگوراس را به نظریه‌ی هراکلیتوس مربوط دانسته و گوید:

> معنای کلام او وقتی روشن می‌شود که در میان رأی هراکلیتوس راجع به تغیر و جنبش اشیاء و قول دموکریتوس که احساس یگانه مصدر و سرچشمه معرفت است، جمع کنیم.

پس از جمع این دو عقیده نتیجه می‌شود که:

---

1. History of western philosophy, p. 63, London, 1954.

۲. چهار رساله افلاطون، ص ۲۰۱، ترجمه دکتور محمود صناعی، تهران، ۱۳۳۶.

۳. فجر الفلسفة الیونانیة، ص ۱۰۹، قاهره، ۱۹۵۴.

۴. تاریخ الفلسفه الیونانیة، ص ۱۷.

اشیاء نسبت به من همان‌طورند که می‌نماید و نسبت به تو همان‌گونه‌اند که نمودار می‌شوند؛ تو انسانی و من انسانم.

مقصود از انسان در اینجا فرد است نه ماهیت نوعیه. و افراد در خلقت و شعور خود با یکدیگر اختلاف دارند و اشیاء مختلف و متغیرند و احساسات متعدد و متعارض‌اند: آیا چنان نیست که از یک هوا یکی به لرزه می‌آید و دیگری به لرزه نمی‌آید؟ بر یکی خفیف و بر آن دیگری ثقیل می‌نماید؟ و هوا در آن وقت چگونه هست و آیا سرد است یا گرم؟ آیا می‌توان گفت در نزد آن کسی که به لرزه افتاده است، سرد است و در نزد دیگری سرد نیست؟ از این رو، هیچ چیزی را نمی‌توان یافت که فی ذاته بر یک منوال باشد و هیچ چیزی را نمی‌توان به طور دقیق وصف کرد و نام‌گذاری نمود؛ زیرا تمام اشیاء دایم و پیوسته در تحول است.[1]

این بود اجمال عقیده‌ی سوفسطائیان. لیکن ابن عربی آنان را نیز تخطئه می‌کند و اظهار می‌دارد که اگر چه حسبانیه به تبدیل تمام اجزای عالم عقیده دارند، اما خطای آنها در آنجاست که از معرفت حقیقت و جوهری که به وسیله‌ی عقل درک می‌شود و آن صور را در خود می‌پذیرد باز ماندند؛ و اگر بدین نکته دست می‌یافتند، به مرتبت تحقیق نایل می‌شدند. وی پس از ذکر عقیده‌ی اشاعره و حسبانیه، به خطای طایفه‌ی اخیر چنین تصریح می‌کند:

ولکن اخطاء الفریقان: اما خطاء الحسبانیه فبکونهم ماعثروا مع قولهم

---

۱. تاریخ الفلسفه الیونانیة، ص ۴۶ ـ ۴۷، تألیف یوسف کرم، چاپ چهارم، قاهره، ۱۹۵۸.

بالتبدل فی العالم باسره علی احدیة عین الجوهر المعقول الذی قبل هذه الصور و لایوجد الا بها کما لاتعقل الا به فلو قالوا بذلک فازوا بدرجة التحقیق فی الامر.[۱]

مولانا [جامی] در شرح عبارات بالا گوید:

و اما خطای سوفسطائیه آن است که، مع قولهم بالتبدل فی العالم باسره، متنبه نشده‌اند به آن که یک حقیقت است که متلبس می‌شود به صور و اعراض عالم. و موجودات متعینه، متعدده می‌نماید و ظهور نیست او را در مراتب کونی جز به این صور و اعراض؛ چنان‌که وجود نیست اینها را بدون او در خارج:

سوفسطائی که از خرد بیخبر است
گوید عالم خیالی انـدر گـذر است
آری عـــالم هـمه خـیال است ولی
جاوید در او حقیقتی جلوه‌گر است[۲]

پس از بحث ما نتیجه شد که قرآن کریم و عقیده‌ی اشاعره و حسبانیه در تکوین نظریه‌ی «خلق جدید» مؤثر افتاده و ظاهراً چنان می‌نماید که ابن عربی از مجموع رأی اشاعره و حسبانیه، به اساس عقیده‌ی وحدت وجود خود، نظریه‌ی آفرینش نو را پدید آورده و پس در تأیید آن از قرآن کریم مدد گرفته و به تعبیر جامی برهان آورده است.

در صدر مقال گفتیم که شیخ اکبر، به اتکای نظریه‌ی خلق جدید، بعضی از مسایل دینی و قرآنی و عرفانی را تفسیر و تحلیل کرده است که

---

۱. فصوص الحکم، ص ۱۲۵.
۲. لوایح، ص ۲۰.

از آن جمله، یکی مسأله‌ی عرش بلقیس است. و اینک نظر او را در این باب بررسی می‌کنیم:

تخت بلقیس

خداوند می‌فرماید: «**قال یایها الملأ ایکم یأتینی بعرشها قبل ان یأتونی مسلمین * قال عفریتٌ من الجن انا آتیک به قبل ان تقوم من مقامک و انی علیه لقوی امین * قال الذی عنده علم من الکتب انا آتیک به قبل ان یرتد الیک طرفک، فلما راه مستقرا عنده قال هذا من فضل ربی**».[1] یعنی: «سلیمان گفت: ای مهینان سپاه! کیست از شما که تخت آن زن به من آرد؟ گفت ستنبه‌ای از پریان، من آن تخت را به تو آرم پیش از آن‌که ازین نشست برخیزی و من آورد را با نیرویم و سپردن را استوار. آن مرد گفت که به نزدیک او دانشی بود از کتاب، من به تو آرم آن تخت، پیش از آن‌که نگریستن چشم تو از جای با تو آید و پردازد از دیدن آن؛ چون آن تخت را دید آرمیده نزدیک او، گفت: این از افزونی نعمت الله است بر من».[2]

مفسران در پیرامون تفسیر این آیه‌ی مبارکه، در چند مورد گفت‌وگو کرده‌اند، یکی درباره‌ی آن مرد که کی بود و دو دیگر درباره‌ی «کتاب» که کدام از کتب آسمانی است و سه دیگر در این موضوع که چگونه «آن مرد» با بُعد مسافت به یک چشم به هم زدن تخت را در مجلس سلیمان آورد و چه حادثه‌ای در آن باب اتفاق افتاد.

---

۱. قرآن کریم، سوره‌ی نمل، آیه‌ی ۴۰.

۲. کشف الاسرار و عدة الابرار، ج ۷، ص ۲۱۷ ـ ۲۱۸.

ابو الفضل رشیدالدین المیبدی راجع به مورد اول گوید:

اقوال مفسران مختلف است که «الذی عنده علم من الکتاب» که بود؟ قومی گفتند جبرئیل(ع) بود، قومی گفتند فرشته دیگر بود، رب العزة او را قرین سلیمان کرده بود. پیوسته با وی بودی و او را قوت دادی. قومی گفتند خضر(ع) بود. قومی گفتند مردی بود از حمیر نام او ضبه و مستجاب الدعوة بود... و قول معتمد و بیشترین مفسران، آن است که آصف بود؛ وزیر سلیمان و دبیر وی. و هو آصف بن برخیا بن شمعون رجل صالح مجاب الدعا...[1]

مختار ابن عربی، چنانچه سپس‌تر گفته خواهد شد، همین قول اخیر است.

همچنان مفسران درباره‌ی «کتاب» نیز اختلاف دارند. جمعی گویند مراد از کتاب «لوح محفوظ» است و بعضی گفته‌اند مقصود کتاب سلیمان یا کتاب یکی از انبیا است، برخی برآنند که مراد از کتاب در اینجا «اسم اعظم» است و گروهی گویند تورات است.[2]

راجع به مورد سوم گفته‌اند که آصف بن برخیا اسم اعظم خواند و زمین در هم فشرده شد و به یک طرفة العین، تخت راگرفت و به حضور حضرت سلیمان(ع) گذاشت. فخرالدین رازی می‌گوید که عقلاً چنان حرکت سریع ممکن است و خداوند بر ممکنات قادر است.[3] و این کار،

---

۱. کشف الاسرار و عدة الابرار، ج ۷، ص ۲۲۲؛ و نیز رجوع شود به: مفاتیح الغیب، ج ۶، ص ۴۰۹ و انوار التنزیل، ج ۳، ص ۱۲۴.
۲. مفاتیح الغیب، ج ۶، ص ۴۰۹ و فی ظلال القرآن، ج ۱۹، ص ۱۴۸.
۳. مفاتیح الغیب، ج ۶، ص ۴۱.

یکی از کرامات آصف بود. میبدی گوید:

بدانکه این آیات دلایل روشن‌اند و برهان صادق بر اثبات کرامات اولیا، که اگر نه از روی کرامت بودی و از خصایص قدرت الله، کجا به عقل صورت بندد یا در وسع بشر باشد عرش بدان عظیمی و مسافتی بدان دوری به یک طرفة العین حاضر کردن، مگر که وی دعا کند و رب العالمین اجابت دعای وی را به قدرت‌خویش، آن را حاضر کند بر آن وجه که میان عرش و منزل سلیمان زمین در نوردد و مسافت کوتاه کند و این جز در قدرت الله نیست و جز دلیل کرامات اولیا نیست.[1]

اما ابن عربی، به اساس نظریه‌ی خلق جدید خود، معتقد است که انتقال تخت از مکانی به مکان دیگر رخ نداد. بلکه خلقت تازه‌ای برای آن اتفاق افتاد، بدین معنی که تخت در یک لحظه در محل اصلی خود معدوم شد و در همان لحظه، در مجلس سلیمان وجود یافت. به عبارت دیگر، هیچ‌گونه فاصله‌ای در میان «آن» انعدام و «آن» ایجاد وجود نداشت و زمانِ فنای تخت در جایگاه اولِ خود، عین زمان وجود آن بود در مجلس سلیمان. و این از قبیل تجدید آفرینش در انفاس و آنات است. آصف بن برخیا این کار را به اذن خداوند و تأیید او انجام داد.[2]

ابن عربی، پس از ذکر مطلب بالا، اظهار می‌دارد که مسأله‌ی تخت بلقیس از مسایل بسیار مشکل است مگر در نزد کسی که گفتار ما را در آن

---

۱. کشف الاسرار و عدة الابرار، ج ۷، ص ۲۳۱.

۲. فصوص الحکم، ص ۱۵۷.

باب می‌داند. پس، فضل در این است که تخت را در محضر سلیمان تجدید کرد. بنابراین، برای کسی که مقصود ما را دریافته، روشن است که تخت نه مسافتی را پیمود و نه زمین فشرده شد و نه زمین را پاره کرد. این است نص گفتار او:

فإن مسألة حصول عرش بلقیس من اشکل المسائل، الا عند من عرف ما ذکرناه آنفاً فی قصته. فلم یکن لآصف من الفضل فی ذلک الا حصول الجدید فی مجلس سلیمان(ع). فما قطع العرش مسافة و لازویت له ارض و لاخرقها لمن فهم ما ذکرناه.[1]

عارف ما، آن‌سان که نظریه‌ی خلق جدید را پذیرفته، این نتیجه را نیز قبول کرده است. چنان‌که در سلسلة الذهب گوید:

عرش بلقیس و نقل آن ز سبا — این چنین گفت عارف دانا
در سبا کرد آصفش اعدام — داد جای دیگر به هستی نام
ورنه یک ماهه راه در یک آن — قطع کردن برون بود ز امکان
زانکه تحریک جسم و جسمانی — امر تدریجی است نه آنی[2]

نظریه‌ی خلق جدید پس از ابن عربی

در فاصله‌ی بین زمان ابن عربی و ظهور مولانا جامی، علاوه بر شارحان و شاگردان مکتب او، از قبیل صدر الدین قونوی و جندی و امثال ایشان، برخی از صوفیان دیگر که ظاهراً سمت انتساب به مکتب او را ندارند، معتقد به نظریه‌ی خلق جدید بوده‌اند. و از آن جمله، یکی عارف بزرگوار و

۱. فصوص الحکم، ص ۱۵۶.
۲. هفت اورنگ، ص ۱۰۷.

فرزانه‌ی روشن‌ضمیر و صاحبدل ما، مولانا جلال الدین محمد بلخی است که در مثنوی شریف از انفاس قدسیه‌ی خود، اشاراتی راجع به آفرینش نو و تجدد امثال دارد، ازین قبیل:

صورت از بی‌صورتی آمد برون — باز شد کانا الیه راجعون
پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتی است — مصطفی فرمود دنیا ساعتی است
هر نفس نو می‌شود دنیا و ما — بی‌خبر ازو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نو نو می‌رسد — مستمری می‌نماید در جسد
شاخ آتش را بجنبانی بساز — در نظر آتش نماید بس دراز
این درازی مدت از تیزی صنع — می‌نماید سرعت انگیزی صنع[۱]
غیب را ابری و آبی دیگر است — آسمان و آفتابی دیگر است
ناید آن الا که بر خاصان پدید — باقیان فی لبس من خلق جدید[۲]
هر زمان دل را دگر میلی دهم — هر نفس بر دل دگر داغی نهم
کل اصباح لنا شان جدید — کل شیء عن مرادی لایحید[۳]

در اینجا سؤالی پیش می‌آید که آیا حضرت مولانا را با ابن عربی پیوند معنوی برقرار بوده و در مسأله‌ی خلق جدید از او متأثر شده است؟ در پاسخ این پرسش می‌توان گفت که، فرزانه‌ی بلخی بسیار به ابن عربی قریب العهد است؛ چه شیخ اکبر در ۶۳۸ وفات یافته و خداوندگار بلخ در سال ۶۰۴، یعنی در اواخر عمر محی‌الدین، زاده است و برای تحصیل علوم ظاهر و کسب کمال به حلب و از آنجا به دمشق

---

۱. مثنوی، دفتر اول، ص ۲۵، چاپ کلاله خاور.
۲. مثنوی، دفتر اول، ص ۴۲. ۳. ایضاً، دفتر سوم، ص ۱۶۳.

رفته و مدت چهار یا هفت سال در آنجا رحل اقامت افگنده و به صحبت محی‌الدین هم نایل آمده است. سند این گفتار آن است که کمال‌الدین حسین خوارزمی در شرح مثنوی موسوم به جواهر الاسرار گوید:

دیگر وقتی که حضرت خداوندگار در محروسه‌ی دمشق بود، چند مدت با ملك العارفين موحد محقق كامل الحال و القال شيخ محی‌الدین العربی و... و ملك المشايخ و المحدثين شيخ صدرالدين القونوی صحبت فرموده‌اند.

و حقایق و اسراری که شرح آن طولی دارد با همدیگر بیان کرده؛ استاد فروزانفر پس از نقل کلام کمال‌الدین، به‌گفتار خود چنین ادامه داده است:

و این سخن به واقع نزدیک است، چه از مولانا که مردی متخصص و طالب و جویای مردان خدا بود، دور می‌نماید که مدتی در دمشق اقامت گزیند و محی‌الدین را به همه شهرت دیدار نکند و از مقالات ولد چلپی... مستفاد است که مولانا در موقعی که با پدرش به شام وارد گردید، محی‌الدین را زیارت کرد. و هنگام بازگشت، مولانا جلال‌الدین پشت سر پدر می‌رفت، محی‌الدین گفت: سبحان الله! اقیانوسی از پی یک دریاچه می‌رود.[1]

پس، با قرب عهد و دیدار مولانا و ابن عربی، مجال شک باقی نمی‌ماند که خداوندگار در هنگامی که با کتاب سر و سری داشته، فتوحات و فصوص را دیده باشد. و این اقیانوس را با آن بحر ژرف در

---

۱. فروزان‌فر، رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد، ص ۴۶، تهران، ۱۳۱۵.

مجاری افکار عرفانی برخورد و ملاقاتی اتفاق افتاده باشد، خاصه که مولانا را با شاگرد و شارح بزرگ او صدرالدین قونوی، که به تعبیر جامی نقاد کلام شیخ بوده و مقصود شیخ در مسأله‌ی وحدت وجود بر وجهی که مطابق عقل و شرع باشد، جز به تتبع تحقیقات وی، فهم آن کما ینبغی میسر نمی‌شود،[1] رابطه‌ی دوستی برقرار بوده و با یکدیگر مفاوضاتی داشته‌اند.[2] درباره‌ی موضوع ارتباط معنوی مولانا با ابن عربی همین قدر که در اینجا گفته شد کافی است، وگرنه این بحث سر دراز دارد.

این سخن پایان ندارد ای فلان باز رو در قصه‌ی شیخ زمان

همچنان عارف نامی، شیخ محمود شبستری، تصریح به تجدد امثال کرده آنجا که گوید:

عرض شد هستی کان اجتماعیست عرض سوی عدم بالذّات ساعی است
بهر جز وی ز کل کان نیست گردد کل اندر دم ز امکان نیست گردد
جهان کل است در هر طرفة العین عدم گردد و لایبقی زمانین
دگر باره شود پیدا جهانی بهر لحظه زمین و آسمانی
به هر ساعت جوان و کهنه دیر است به هر دم اندر و نشر و نشیر است
در او چیزی دو ساعت می‌نپاید در آن لحظه که می‌میرد بزاید[3]

وقتی که از نظریه‌ی خلق جدید و سیر تاریخی آن گفت‌وگو به میان می‌آید، نمی‌توان از نظریه‌ی «حرکت در جوهر» و پیوند آن با عقیده‌ی

---

۱. نفحات الانس، ص ۵۵۶.
۲. رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا، ص ۱۲۸.
۳. گلشن راز، ضمیمه مفاتیح الاعجاز، ص ۷۵۴.

«آفرینش نو» چشم پوشید.

فلاسفه عقیده داشتند که تمام ماسوی الله و موجودات عالم در تحت یکی از اجناس ده‌گانه، که از آن به مقولات عشره و اجناس عالیه عبارت می‌کنند، داخل است. یکی از آن مقولات «جوهر» است که به نوبت خود بدین پنج قسم، انقسام یافته: عقل، نفس، هیولی، صورت و جسم. و مقوله‌ی «عرض» نُه نوع است: کم، کیف، وضع، این، له، متی، فعل، انفعال و اضافه.

در بحث حرکت، که عبارت از تغییر تدریجی است، اختلاف کرده‌اند. جمهور فلاسفه برآنند که حرکت فقط در این چهار مقوله‌ی عرض واقع می‌شود:

۱ـ حرکت در «این»، مانند انتقال انسانی از جایی به جای دیگر؛

۲ـ حرکت در «کم»، مانند نمو اجسام که در کمیت آنها تغییر رخ می‌دهد؛

۳ـ حرکت در «کیف»، مثل اشتداد بعضی از رنگ‌هایی که به تدریج از ضعف رو به کمال می‌رود؛

۴ـ حرکت در «وضع»، مانند گردش آسیا که تنها وضعش تغییر می‌کند.

و می‌گفتند که در پنج مقوله‌ی دیگرِ عرض و مقوله‌ی جوهر اصلاً حرکت و جنبش نیست. چون نوبت به فیلسوف بزرگ صدرالدین محمد شیرازی (متوفای ۱۰۵۰ هـ) رسید، اظهار داشت که جوهر عالم طبیعتْ پیوسته در حرکت و جنبش است. دانشمند معاصر آقای حسین علی راشد، خلاصه نظریه‌ی «حرکت در جوهر» او را چنین آورده است:

به عقیده‌ی صدرالمتألهین، جسم طبیعی در هر لباسی که هست، خواه به صورت جماد خواه به صورت گیاه و خواه به صورت حیوان و غیره، همیشه در حرکت و تغییر است. در عالم ماده و طبیعت، سکون و ثبات وجود ندارد. سکون و ثبات، مختص عالم عقل و عوالم الهی است. جوهر عالم ماده، یعنی صورت جسم طبیعی، امری است ذاتاً متغیر و متجدد. بنابراین، جوهر یعنی گوهر و حقیقت هوا، آب، خاک، سنگ، کلیه معادن، انواع گیاهان و انواع حیوان‌ها، امر سیال و گذرایی است که تدریجاً موجود می‌شود و معدوم می‌گردد. عیناً مانند زمان، همان‌طور که زمان یک امر ثابت الاجزاء نیست بلکه وجود و عدمش دست به‌گردن یکدیگر است، و وجود هر جزئی ملازم با عدم جزء دیگر است و در عین حال، زمان یک امر واحدِ متصلِ مستمرِ تدریجی است. همین طور اصل جوهر عالم ماده در ذات خود یک امر واحد متصل مستمر تدریجی است و دایماً در حدوث و انقضا است، یعنی موجود می‌شود و معدوم می‌گردد؛ وجود و عدمش آمیخته به یکدیگر است.[1]

صدرالمتألهین، بر اثبات حرکت در جوهر، براهینی اقامه کرده است که مجال ذکر آنها را نداریم و به رسم نمونه، خلاصه‌ی یکی از براهین او را در اینجا می‌آوریم. و آن این است: هر موجود مادی دارای عوارض و صفاتی است که در وجود خود تابع وجود معروض خود هست. و انفکاک وجود عارض از وجود معروض محال است. پس، وقتی ما

---

۱. دو فیلسوف شرق و غرب، ص ۴۲ ـ ۴۳.

می‌بینیم که در عوارض جسم طبیعی تغییر پیدا می‌شود، می‌دانیم که خود جوهر نیز متحرک است، زیرا که حرکت وجود ظلّی و تبعی، بدون حرکت وجود اصیل و متبوع معنی ندارد.[1]

پس، از مقایسه‌ی نظریه‌ی «حرکت در جوهر» با نظریه‌ی «خلق جدید» معلوم می‌شود که هر دو درصدد بیان و اثبات تغیر و تجدد عالم است، با این تفاوت که ابن عربی کلیه‌ی عالم طبیعت را عرض و تابع می‌داند و آن گرانمایه جوهر قابل، که مر اعراض را بود حامل، به عقیده‌ی او حقیقت وجود است که ثابت و بر کنار از تحول و دگرگونی است. و صدرا، عالم را به جوهر و عرض تقسیم می‌کند و آنگاه، بر خلاف اسلاف خود، حرکت و تجدد را در جوهر عالم طبیعت تعمیم می‌دهد. معذلک به ابن عربی نزدیک می‌شود آنجا که گوید:

> هر جوهر جسمانی دارای طبیعت سیال و متجدد است. و نیز دارای امری ثابت، مستمر و پایدار که نسبت آن امر، بدان طبیعت، نسبت روح است به جسد، چنان‌که روح انسانی که از جهت تجرد خود باقی است و طبیعت بدن پیوسته در حال ذوبان و سیلان می‌باشد، پس انسان ذاتاً در تجدد بوده و از جهت ورود امثال به طور پیوسته و اتصال پایدار و باقی است و مردم از این معنی غافلند، بل هم فی لبس من خلق جدید...[2]

به عقیده‌ی این ضعیف، نظریه‌ی خلق جدید در پیدایش نظریه‌ی «حرکت در جوهر» تأثیر فراوان داشته است؛ زیرا اولاً، صدرالمتألهین به

---

۱. اسفار اربعه، ج ۱، ص ۲۳۱.
۲. اسفار اربعه، ج ۱، ص ۲۳۱.

ابن عربی معتقد بوده و در کتاب اسفار خود، در موارد متعدد، عبارات فصوص و فتوحات را نقل کرده است و این خود نشان اهتمام او به مطالعه‌ی مصنفات شیخ اکبر است؛ و ثانیاً، در تأیید نظریه‌ی حرکت در جوهر خود بدین آیه‌ی شریفه‌ی «**بل هم فی لبس من خلقٍ جدید**» اتکا نموده است و درگذشته دیدیم که، ابن عربی هم بدان آیه‌ی مبارکه استنادکرده است. و ثالثاً، عقیده‌ی خویش را به گفتار خودِ ابن عربی مؤید ساخته و آورده است که:

و مما یؤید ما ذکرناه قول الشیخ العربی فی فصوص الحکم: و من اعجب الامران الانسان فی الترقی دائما...[1] و قال فی الفتوحات: فالموجودکله متحرك علی الدوام دنیا و آخرة لان التکوین لایکون الا عن متکون فمن الله توجهات علی الدوام و کلمات لاتنفد...[2]

چون از عارفان اسلام که قائل به تجدد عالم بوده‌اند بگذریم، در تاریخ فلسفه‌ی غرب نیز به حکمایی بر می‌خوریم که این معنی را اظهار داشته‌اند. از آن جمله، نیچه فیلسوف معروف آلمانی عقیده داردکه جوهر و طبیعت وجود، بر خلاف آنچه غالب فلاسفه گمان می‌کنندکه امر ثابت تغییرناپذیر است، پیوسته در حال «شدن» و تجدد و تحول می‌باشد.[3] به عقیده‌ی برگسون:

اگر درست تأمل شود، این استمرارِ احوال یعنی تغیر دایم به انسان

---

۱. این قول ابن عربی را در صفحات سابق نقل کردیم.

۲. اسفار اربعه، ج ۱، ص ۲۳۲.

۳. عبدالرحمان بدوی، نیتشه، ص ۲۲۵، چاپ دوم، قاهره، ۱۹۴۵.

مخصوص نیست، بلکه به کلیه‌ی جهان و امور آن عمومیت دارد. چون می‌دانیم که جهان و احوالش دایماً در تغییر است و به جای اینکه بگوییم جهان هست یا موجود است، حق این است که بگوییم جهان مستمر است.[1]

همچنان جمعی از علمای معاصر نیز قائل به تغییر تدریجی و انبساط جهان‌اند. ژرژ گاموف در این مورد گوید:

اگر جهان را یکجا و به روی هم در نظر آریم، با این سؤال حیاتی مواجه می‌شویم که تکامل آن در دور زمان چگونه صورت پذیرفته است؟ آیا باید فرض کنیم که همواره به وضعی که امروز دارد بوده است و خواهد بود؟ یا اینکه همواره در تحول و تغییر است و پیوسته مراحل تکامل را طی می‌کند؟ وقتی که مسأله را بر مبنای حقایق تجربیِ رشته‌های مختلف و وسیع علوم مطالعه کنیم، به این جواب قطعی می‌رسیم که «آری، جهان ما به تدریج دستخوش تغییر است».[2]

طرفداران فرضیه‌ی ثبات یا فرضیه‌ی خلقت مداوم معتقدند که دنیا هر آن وسیع‌تر می‌شود و کهکشان‌ها دایماً از زمین دورتر می‌گردند و در جواب این سؤال: چرا پس از مدتی که کهکشان‌ها از منطقه دید تلسکوپ بیرون می‌روند، در آسمان تغییراتی مشاهده نمی‌شود؟ می‌گویند خلقت در جهان قطع نمی‌شود و به جای کهکشان‌هایی که دور و از نظر ناپدید می‌گردند، کهکشان‌های جدید خلق می‌شود و بدین

---

۱. سیر حکمت در اروپا، ج ۲، ص ۳۰۶.

۲. یک، دو، سه، بی‌نهایت، ص ۳۴۶، ترجمه‌ی احمد بیرشک، تهران.

ترتیب، نقشه‌ی آسمان ثابت می‌ماند.[1]

پس اگر دانشمندانِ امروز، از روی مبانی تجربی، به تغیر تدریجی عالم پی برده‌اند، عارفان روشن ضمیر ما از راه کشف و ذوق سال‌ها پیش از آنان دریافته بودند که:

جهان کل است در هر طرفة العین — عدم گردد و لایبقی زمانین
دگر باره شود پیدا جهانی — بهر لحظه زمین و آسمانی

و به قول جامی:

اعیان کامد ز مکمن غیب پدید — و از حضرت حق خلعت هستی پوشید
بر موجب حکم و هو یبدی و یعید — در هر آنش خلعی و لبسی است جدید

***

چیزی که نمایشش بیک منوال است — وندر صفت وجود بر یک حال است
در بدو نظر گرچه بقایی دارد — آن نیست بقا تجدد امثال است[2]

---

۱. اثبات وجود خدا، ص ۴۲؛ جهان، ص ۱۰۹ و الکون یزداد اتساعاً، ص ۸۲.
۲. راجع به شرح آن دو رباعی، رجوع شود به: شرح رباعیات، ص ۴۰ ـ ۴۱.

رسالهٔ سوم

نقد فلسفه از نظر جامی

مقدمه

روش تصوف با روش فلسفه اختلاف دارد، زیرا فیلسوفان عقل را منبع معرفتِ درست اندیشیده‌اند و صوفیان معتقدند که علم یقین را فقط می‌توان از راه کشف و عیان به دست آورد. بنابراین، ارباب ذوق در صف مقابل اصحاب نظر قرار گرفته‌اند و طریق فکر و اندیشه را در معرفت حقایق اشیا، ناقص و نارسا می‌دانند و می‌گویند:

پای استدلالیان چوبین بود　　　پای چوبین سخت بی‌تمکین بود

خاتم الشعراء نورالدین عبدالرحمان جامی (۸۱۷ ـ ۸۹۸ هـ) که یکی از دانشمندان به نام افغانستان در قرن نهم به شمار می‌رود، بدون شک از بزرگان قلمرو عرفان و از استادان صاحب‌نظرِ مکتب کشف و عیان است. وی در حلقه‌ی صاحب‌دلان در آمد و در دبستان عشق، زبان استدلال را لال یافت. آری، او که دم از اسرار عشق می‌زد، لابد به راه فکر نمی‌رفت:

من که اسرار عشق می‌گویم　　　راه ارباب فکر چون پویم؟

چون نماید کمال عشق جمال　　　لال گردد زبان استدلال

از این رو، عارف ما با فلسفه که به عقل اتکا دارد، به مخالفت

پرداخت و از پیروان مکتب بحث و منطق، با لحن بسیار تند نکـوهش کرد. پس، هدف این هیچ‌مدان از نگارش این رساله آن است که به قدر توان خود موقف جامی را در برابر فلسفه روشن سازد.

کابل ـ جمال مینه

۴ عقرب ۱۳۴۳

محمد اسماعیل مبلغ

مخالفت جامی با فلسفه

به عقیده‌ی عارفان، راهی که منتهی به حقایق اشیاء می‌شود و معارف یقینی و درست را به دست می‌دهد، «کشف و عیان»[1] است نه استدلال و برهان. این اختلاف مشرب، لابد عارفان را بر آن داشت که در جبهه‌ی مخالفِ فلسفه قیام کنند و در قدح آن بکوشند. همچنان عارف ما جامی، چون سرچشمه‌ی حکمت را در «یثرب» جست‌وجو می‌کند و می‌خواهد چراغ روان و دل را از مشکوة درخشان قرآن و سنت روشن سازد، با لحن بسیار تند به ذمّ فلسفه‌ی یونان که پیغام نفس و هوا است، پرداخته، نه تنها غالب فلسفه را سفه دانست، بلکه حکم اکثر را بر کل جاری کرد و گفت:

فلسفه چون اکثرش آمد سَفَه پس کل آن

هم سفه باشد که دارد حکم کل آنچ اکثرست

فلسفی از گنج حکمت چون به فلسی ره نیافت

من ندانم دیگری را چون سوی آن رهبرست

---

۱. راجع به معنای کشف، رجوع شود به: کتاب جامی و ابن عربی، تألیف نگارنده.

حکم حال منطقی خواهی ز حال فلسفی

کن قیاس آن را که اصغر مندرج در اکبرست

حکمت یونانیان پیغام نفست و هوا

حکمت لقمانیان فرمودهی پیغمبرست

نامه کش عنوان نه قال الله یا قال النبی است

حاصل مضمون آن خسران روز محشرست[1]

جامی، آنجا که فرزند را نصیحت می‌کند، او را از تحصیل فلسفه به شدت نهی می‌نماید و فلاسفه را دین‌برانداز می‌خواند:

چون فلسفیان دین برانداز — از فلسفه کار دین مکن ساز

پیش تو رموز آسمانی — افسون زمینیان چه خوانی

یثرب اینجا مشو چو دونان — اکسیر طلب ز خاک یونان[2]

جامی، در موارد متعدد، ابن سینا را که به تعبیر صدرالدین قونوی پیشوای اهل نظر و استدلال است، نکوهش کرده و آثارش را از قبیل «شفا» و «نجات» و «قانون» و «اشارات» دستور شقاوت، کانون شر و موجب کفر و گمراهی دانسته است و این است آن موارد:

به یثرب کن طلب سرچشمه‌ی حکمت که شد غرقه

ز موج غیرت افلاطون یونانی و یونانش

چو بوالقاسم بود هادی، که باشد بو علی باری؟

که از بهر خلاص خویش پویی راه طغیانش

---

۱. دیوان جامی، نسخه‌ی خطی متعلق به کتابخانه‌ی آقای رضوی، عضو انجمن تاریخ.

۲. هفت اورنگ.

مشـــوقید «نـجات» او کـه مـدخولست «قـانونش»
مکش رنـــج «شـفای» او کـه مـعلولست بـرهانش
گذر بر بـوستان شـرع و دیـن کـن تـا بـهر گـامی
گلی چون شـافعی یـا لاله‌ای یـابی چـو نـعمانش[1]

***

نـــیست جز بـوی نـبی سـوی خـدا رهـبر تـرا
از عـلی جـو بـو کـه بـوی بـوعلی مسـتقذرست
دست بگسل از «شفای» او کـه دسـتور شـقاست
پای یکسو نه ز «قانونش» کـه کـانون شـرست[2]

***

جـــانب کـــفرست «اشـــارات» او — بـــاعث خـــوفست بشـــارات او
فکـــر «شـــفایش» هـمه بـیماریست — مـــیل «نـــجاتش» بگـــرفتاریست
قاعده‌ی طب کـه بـه «قـانون» نـهاد — پـــای نـــه از قـــاعده بـــیرون نـهاد
لیک نـهان ساخت بـر اهـل طـلب — روی مســـبب بـــه حـــجاب سـبب
خـــاصیت عـــلم سـبب‌سوزی است — شـــیوه‌ی جـاهل سـبب‌آموزی است
طب ز نـــبی جـوی کـه طب النـبی — ســـازدت از جـــمله عـــلل اجـــنبی

***

از مـــرض جـهل شـفاء بـخشدت — وز کـــدر نـــفس صـــفا بـخشدت
تا بد از اسـباب و عـلل روی تـو — واکند از هر چه نه حق خوی تـو[3]

---

۱. دیوان جامی، نسخه‌ی خطی.
۲. دیوان جامی، نسخه‌ی خطی.
۳. هفت اورنگ، ص ۴۲ و ۴۲۱.

تحقیق معانی از عبارات مجوی — **بی‌رفع قیود و اعتبارات مجوی**
خواهی یابی ز علت جهل شفا — **قانون نجات از اشارات مجوی**[1]

تبحر جامی در فلسفه

ذمّ جامی از فلسفه و فیلسوف، خاصه از پیشوای فلاسفه‌ی اسلام ابن سینای «بلخی»، در دماغ کسی که در آثارش مطالعه و تتبع نکرده است، پرسشی بدین گونه ایجاد می‌کند: شاید مذمت و نکوهش وی ناشی از عدم اطلاعش در فلسفه باشد؟ چه، مقوله‌ای است سخت مشهور که «الناس اعداء ما جهلوا». پس، در پاسخ این سؤال مقدر لازم است که گفته شود: عارف ما بدون تردید، جامع معقول و منقول و حاوی علوم ظاهر و باطن بود، آن سان که در قلمرو شعر و ادب مقامی شامخ دارد و در کوی تصوف و عرفان قدمی راسخ، تبحرش در علوم عقلی نیز قابل انکار نیست. وی در این میدان، نقد خود را به محک امتحان زده بود و در عصر خویش از غواصان ماهر و چیره‌دستِ بحارِ معقولات به شمار می‌رفت.

جامی مدتی از عمر شریف خود را بر سر این کار از دست داد و «به درس مولانا خواجه علی سمرقندی، که از اعاظم مدققان روزگار بوده و از اکمل تلامذه‌ی حضرت سید شریف جرجانی»،[2] متکلم مشهور در آمده و اکثر علوم عقلی را از وی فراگرفته است.[3] همچنان، جامی در علم هیأت، که در روزگارش از اقسام ریاضی و از فروع فلسفه‌ی نظری بود، ید طولی

---

۱. لوائح، ص ۲۲.
۲. رشحات عین الحیات، ص ۱۳۴.
۳. تذکره میخانه، ص ۱۰۱.

داشت و با محققان این فن دست و پنجه نرم می‌کرد، چنانچه مؤلف رشحات گوید:

در سمرقند به درس قاضی روم،[1] که از محققان عصر بوده، می‌رفته‌اند. در ملاقات اول مباحثه واقع شده بوده است و به تطویل انجامیده و بالاخره، قاضی به سخن ایشان آمده، مولانا فتح الله تبریزی که از دانشمندان متبحر بوده و پیش میرزا الغ بیگ مرتبه‌ی صدارت داشته، حکایت می‌کرده است که در آن‌مجلس حاضر بودند. قاضی‌زاده‌ی روم در مدرسه‌ی خود در سمرقند اجلاس کرد. همه‌ی اکابر و افاضل جهان در آن مجلس حاضر بودند، قاضی روم در آن مجلس به تقریب ذکر مستعدان و خوش‌طبعان می‌کرد، در صفت مولانا عبدالرحمان جامی چنین فرمود: تا بنای سمرقند است هرگز به جودت طبع و قوت تصرف این جوان جامی کسی از آب آمویه بدین جانب عبور نکرده. مولانا ابویوسف سمرقندی، از شاگردان مقرر قاضی روم، نقل کرده است که چون حضرت مولانا عبدالرحمان جامی به سمرقند آمدند، اتفاقاً به شرح «تذکره»[2] در فن هیأت اشتغال نمودند و تصرفات برچیده‌ی معدوده که قاضی بر حواشی آن کتاب ثبت کرده بود و سال‌ها قرار یافته، هر روز در هر مجلس از آن سخنان

---

۱. قاضی‌زاده رومی، صلاح‌الدین موسی متوفای حدود ۸۴۰ هجری از معاونین میرزا الغ بیگ در تألیف و تأسیس زیج جدید کورگانی است (ر.ک: از سعدی تا جامی، ص ۵۵۶).

۲. «تذکره» یکی از آثار محقق طوسی در علم هیأت است و نام کامل آن در کشف الظنون، ج ۱، ص ۲۷۶، چنین ضبط شده است: التذکره النصیریه فی الهیئه.

مقرر یک دو سخن به مقام حک و اصلاح می‌رسید و قاضی به غایت از آن ممنون می‌شد. و در آن اوقات، شرح «ملخص» چمغنی[1] را که نتیجه‌ی افکار وی بود، در میان آورد و ایشان در آن تصرفات می‌کردند که هرگز به خاطر قاضی نرسیده بود.[2]

جامی به ملاعلی قوشجی، شارح تجریدکه از اعاظم علمای عصر بود، نیز در هیأت مباحثه کرد و بر وی غالب آمد. قوشجی، از آن پس به شاگردان خود می‌گفت: «دانستم که نفس قدسی در جهان موجود است».[3]

صاحب رشحات گفت‌وگوی جامی را با شارح تجرید بدین تفصیل آورده است که:

روزی در هرات، مولانا علی قوشجی به هیأت و رسم ترکان، چمتای عجیب بر میان بسته، به مجلس شریف ایشان در آمده است. و به تقریب شبهه، چند سؤال به غایت مشکل از دقایق فن هیأت القا نموده، ایشان بدیهه‌ی هر یکی را جواب شافی گفته‌اند؛ چنانچه مولانا علی ساکت شده و حیران مانده و ایشان بر سبیل مطایبه فرموده‌اند: مولانا در چمتای شما بهتر از این چیزی نبود. و مولانا علی بعد از آن به شاگردان خود می‌گفته است که از آن روز باز مرا معلوم شد که نفس قدسی در این عالم موجود بوده است. بعضی از مخادیم می‌فرمودند

---

۱. محمود بن محمد بن عمر چغمنی خوارزمی (۷۴۵ هـ) کتابی به نام «الملخص فی الهیئه البسیطة» دارد و قاضی‌زاده رومی شرحی بر این کتاب نوشت که در هند و ایران چاپ شده (ر.ک: کشف الظنون، ج ۲، ص ۵۱۶).

۲. رشحات، ص ۱۳۴ ـ ۱۳۵.

۳. الفوائد البهیه فی تراجم الحنیفه، ص ۸۷.

که این قوت بنا بر آن است که مشغولی به طریق خواجگان «قدس الله تعالی ارواحهم» ممدّ تعقل و مقوی قوت مدرکه است.[۱]

صیت شهرت و پرتو فضایلِ جامی و تبحرش در فلسفه و کلام از هرات و سمرقند درگذشت و به اسلامبول طنین و روشنی انداخت. حکایت زیر شاهد صادق بر این معنی است:

روزی سلطان محمدخان به قاضی عسکر خود که از علمای نامور آن سرزمین بود، گفت: باحثان و جویندگان علوم حقیقی عبارتند از متکلمان، صوفیان و فیلسوفان. باید در میان این سه طایفه محاکمه‌ای به عمل آید تا معلوم گردد کدام یک بر حق‌اند. قاضی گفت: در میان علما کسی جز مولانا جامی بر این محاکمه قادر و توانا نیست. پس سلطان محمدخان کسی را با جوایز گران‌بها به سوی جامی گسیل داشت و از او خواهش کرد که در میان فرقه‌های مذکور محاکمه کند. جامی، بنا به‌خواهش وی، رساله‌ای پرداخت و در آن رساله در شش مسأله که از جمله مسأله «وجود» بود، در میان صوفی و متکلم و حکیم، محاکمه کرد و آن را برای سلطان فرستاد و گفت: اگر این رساله مقبول افتاد، بیان مسایل دیگر را نیز بدان الحاق می‌کنیم و الا فایدتی در تضییع اوقات نتوان تصور کرد.[۲]

در میان آثار جامی، می‌توان گفت که رسالة الدرة الفاخرة آیات هویدا و دلیل پیدا بر اطلاع عمیق وی در فلسفه و کلام است، زیرا جامی در این رساله عقیده‌ی فلاسفه را درباره‌ی مسائل مورد نظر باکمال دقت آورده و

---

۱. رشحات، ص ۱۳۵.

۲. الشقایق النعمانه، بر حاشیه وفیات الاعیان، ج ۱، ص ۲۹۴.

در یکی دو مورد به قول ابن سینا در اشارات استشهاد کرده است. کتاب الاشارات و التنبیهات از دقیق‌ترین آثارِ فیلسوف ماست. تا کسی کتابی چند در فلسفه، از باب مقدمه، در نزد استاد ندیده باشد، ممکن نیست از آن کتاب بهره‌مند شود؛ زیرا ابن سینا این کتاب را برای منتهیان پرداخته است. بنابراین، کسی که می‌تواند مطالب اشارات را بفهمد، ورودش در فلسفه قابل انکار نیست. اینک برای اطلاع کسانی که به زبان فلسفه‌ی اسلام آشنا هستند، به رسم تأیید مدعا، مطلبی را که جامی از اشارات و شرح محقق طوسی در الدرة الفاخرة آورده و به شیوه‌ی دانایان سلف به ذکر نام کتاب بسنده کرده است، در اینجا نقل می‌کنیم و در پهلوی آن، عبارات شیخ الرئیس و محقق طوسی را از صحیح‌ترین چاپ اشارات و شرح آن جا می‌دهیم تا محققان قوم خود مقایسه فرمایند:

جامی آرد:

قال ابن سینا: العنایة هی احاطة علم الاول بالکل و بما یجب ان یکون علیه الکل حتی یکون علی احسن النظام فعلم الاول بکیفیّة الصواب فی ترتیب وجود الکل منبع لفیضان الخیر و الجود فی الکل من غیر انبعاث قصد و طلب من الاول الحق.(۱)

ابن سینا گفته:

اشارة ـ فاالعنایة هی احاطة علم الاول بالکل و بالواجب ان یکون علیه الکل حتی یکون علی احسن النظام و بأنّ ذالک واجب عنه و عن احاطته به، فیکون الموجود وفق المعلوم علی احسن النظام، من غیر انبعاث قصد و طلب من الاول الحق. فعلم الاول بکیفیّة الصواب فی ترتیب وجود الکل منبعٌ لفیضان الخیر فی الکل.(۲)

---

۱. الدرة الفاخرة، ص ۲۷۲.

۲. الاشارات و التنبیهات، ج ۳، ص ۲۰۵.

از مقایسه‌ی این عبارت که جامی نقل کرده با متن اشارات، معلوم می‌شود که نقل جامی از لحاظ لفظ و صورت با اصل کاملاً مطابق نیست. شاید کسی احتمال دهد که جامی به حسب ذوق خود عبارات شیخ را اختصار کرده است. ولی این احتمال بعید می‌نماید و نگارنده را عقیدت آن است که جامی عبارت بالا را مستقیماً از اشارات نقل نکرده، بلکه به طور غیر مستقیم آن را از شرح مواقف گرفته است، چه ما نقل او را عیناً و بی‌کم و کاست در شرح مواقف می‌بینیم.[1] اما آن مطلبی را که عارف ما مستقیماً از شرح محقق طوسی نقل کرده، بسیار مفصل است و ما قسمتی از آن را به ترتیب بالا می‌آوریم:

جامی آرد:	محقق طوسی در تقریر کلام شیخ گوید:
و حاصل ما قاله الشیخ فی الاشارات ان المبدأ الاول تعالی، لما عقل ذاته بذاته و کانت ذاته علةً للکثرة لزمه تعقل الکثرة بسبب تعقل ذاته بذاته فتعقله للکثرة لازم معلول له و صور الکثرة التی هی معقولاته.(۱)	ان الاول لما عقل بذاته و کانت ذاته علةً لکثرة لزم تعقل الکثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للکثره لازم معلول له و صور الکثرة التی هی معقولاته.(۲)

پس از بیان سابق، نتیجه گرفته می‌شود که عارف ما در علوم عقلی ید طولاً داشته و در فلسفه وارد بوده است و مخالفتش با فلسفه از باب «الناس اعداء ما جهلوا» که کوته‌نظران بدان گرفتارند، نیست. اگر روح

---

۱. شرح مواقف، ج ۸، ص ۱۸.
۲. الدرة الفاخرة، ج ۲، ص ۲۶.
۳. شرح اشارات، ج ۳، ص ۷۱۳.

جامی از ما نمی‌آزرد، او را در ساحت فلسفه فیلسوف ماهر و چیره‌دست می‌خواندیم.

چرا جامی با فلسفه مخالف است؟

چون رشته‌ی سخن بدینجا کشید، لامحاله در برابر سؤال دیگر قرار می‌گیریم که چرا جامی، با آن که در فلسفه وارد بوده، با آن به مخالفت پرداخته است؟

در پاسخِ این پرسش می‌توان گفت که جامی طریق استدلال و نظر را در ادراک حقایق ناقص و نارسا می‌دانست و معتقد بود که این راه جویندگان را به گوهر تابناک حقیقت نمی‌رساند؛ از این رو، باید راه دیگری پیدا کرد که موصل به مطلوب باشد. و آن، راه روشن و بی‌خطرِ «کشف و عیان» است که سالک پس از تجرید قلب و ستردن دل از تمام تعلقات بدان نایل می‌آید و معانی غیبی و امور حقیقی را درک می‌کند. از آنجا که اثبات طریق کشف، بر ابطال راه استدلال توقف دارد، عارفان صاحبدل که خود را «اهل تحقیق» می‌خوانند، عقل را که پناهگاه ارباب برهان است، مورد انتقاد قرار داده و در اثبات نارسایی آن از ادراک حقیقت رنج بسیار برده‌اند.

اما باید گفت که صاحبدلان، یکه‌تازِ این میدان نیستند؛ زیرا گروهی از شکاکان قدیم یونان و فرزانگان جدید اروپا به نقد عقل پرداخته‌اند. پس، برای آن‌که موضوع بحث ما کاملاً روشن شود، لازم است که اولاً به عقیده‌ی مکتب شک در این باب اشارت کنیم.

نقد عقل در مکتب شک

پس از آن‌که در محلش ثابت شده است که انسان دارای نیرویی است به نام «عقل»، دو پرسش در میان می‌آید که: آیا انسان می‌تواند «وجود» را تعقل کند؟ و آیا ممکن است وجود را آن‌سان که هست مورد تعقل قرار دهد؟ آرای فلاسفه در جواب این دو پرسش، به غایت مختلف و سخت دگرگون است. عامه‌ی مردم برآنند که ممکن است انسان گاهی در ادراک حسی و گاهی در استدلال عقلی مرتکب خطا گردد، لیکن می‌تواند به خطایای خود پی برده، آن را اصلاح کند. از این رو، آنان عقیده دارند که حواس برای معرفت اشیاء و عقل برای تصور و استدلال، افزار شایسته و خدمتکار صالح و بایسته است. گروهی از فلاسفه نیز در این عقیدت با جمهور مردم متفقند و جمعی در ارزش معلومات و قیمتِ معرفت شک و تردید کرده و جهان معلومات را هیچ در هیچ دانسته‌اند.

پارمنیدس (۵۴۰ـ؟)[1] عقیده داشت که عالم موجود واحد ساکن است؛ نتیجه‌ای که او از این اندیشه‌ی خود می‌گرفت آن بود که تمام موجودات متغیر و بسیاری که در برابر حواس ما جلوه‌گر هستند، وهمی و خیالی بیش نیست. معاصر او، هراکلیت (۵۴۰ـ۴۷۵)،[2] معتقد بود که اشیاء پیوسته در تغییر و تبدل است.

پیروان هراکلیت از طایفه‌ی سوفسطائیان، از این رأی نتیجه گرفتند که احساس ذاتاً در تغییر بوده؛ از یک سو تابع حالات بدنی انسان است و از سوی دیگر، تابع اوضاع و حالاتی است که اشیاء در برابر انسان دارند. از

1. Parmenides.   2. Herachitus.

این رو، در هنگام ادراک فقط انفعالی از اشیاء برای ما دست می‌دهد و خود اشیاء از دایره‌ی ادراک ما بیرون است. دیموکریطس (۴۷۰ ـ ۳۶۱)[1] بر آن بود که موجودات از ذرات متجانسی که فاقد کیفیت هستند، ترکیب و تألیف شده‌اند، چون حواس ما کیفیاتی در موجودات تصور می‌کند؛ بنابراین، آلاتی فریبنده هستند که ما را فریب می‌دهند.

عقاید و آرایی در باب نقد حس و عقل در دنبال هم ظهور کردند تا سرانجام مکتب شک به منصه‌ی ظهور آمد. این مکتب معرفت انسانی را مورد هجوم قرار داد و از اثبات اشیاء توقف کرد.[2] تمام دلایلی که شکاکان قدیم یونان و اخلاف ایشان در نقد حس و عقل فراهم آورده‌اند، بدین چهار دلیل خلاصه می‌شود:

نخست، خطاهایی که پیوسته از مردم سر می‌زند که از آن جمله هست خطای حواس، اشتباه وجدان در خواب و بیداری، خطای ذاکره، استدلال، هذیان بیماران، خیالات دیوانگان؛ برج مربع از دور مستدیر به نظر می‌آید، مستقیم در آب منکسر می‌نماید، چون بر مرکب یا کشتی سوار باشیم، راه و ساحل در نظر ما گردنده و سیار معلوم می‌شود. صوری را که در خواب می‌بینیم، در آن حال حقیقت می‌پنداریم. پس، آیا بیداری همچون رویا «وهم» محض نخواهد بود؟ آن را که ما دیوانه‌اش می‌نامیم، خود نمی‌داند که مجنون است بلکه خویشتن را خردمند می‌داند. پس از کجا اطمینان داریم که خود مجنون نباشیم؟ و

---

1. Democritus.

۲. ر.ک: تاریخ الفلسفه الیونانیه: سوفسطائیان، ص ۴۵ ـ ۴۹ و شکاکان، ص ۲۴۱ ـ ۲۳۴.

عقل ما جنون باشد.

دوم، اختلافی است که آدمی‌زادگان در احساسات، آرا، عقاید، اخلاق و عادات خود دارند تا آنجا که توفیق و آشتی دادن در میان این اختلافات محال است. مذاهب و عقاید با یکدیگر متعارضند و یکی در هدم دیگری می‌پردازند. با این حال، هرکس به عقیدت خود قانع است و بر آن تعصّب می‌ورزد، این اختلاف کلی و وسیع دلیلی است روشن بر اینکه حقیقت بالذات وجود ندارد یا اگر حقیقتی باشد، ما را توان وصول بدان حقیقت نتواند بود.

سوم، دست یافتن بر برهان تام و کامل ممتنع است، زیرا اقامت برهان بر قضیه‌ای، مستلزم استناد به قضیه‌ی دیگر است و این، به نوبت خود، مستلزم اتکا به قضیه‌ی سوم است و هکذا الی ما لا نهایه. بنابراین، به سوی تسلسل رهسپاریم بی‌آن‌که به حدی متوقف شویم و علم را به اساسی استوار کرده باشیم.

چهارم، استدلال بر صدق و درستی عقل ممتنع است، حال آن‌که این استدلال واجب و ضروری است؛ زیرا وثوق و اطمینان به عقل قبل از استدلال بر صدق او باطل است. این کار جز به وسیله‌ی عقل ممکن نخواهد بود، و از سوی دیگر جایز نیست که عقل، خود در صدقش حاکم باشد؛ چه، در این صورت، گرفتار «دور» می‌شویم که از آن نتوان نجات یافت.[1]

---

۱. العقل و الوجود، ص ۵۳ ـ ۵۵. نگارنده ردّ شبهات شکاکان را در کتاب اپستمولوجی در فلسفه‌ی ابن سینا به تفصیل آورده است، شاید در نشر و چاپ این کتاب موفق شویم.

این بود انتقاد فلاسفه‌ی شکاک قدیم در باب «عقل». اما عارفان از راه دیگر به نقد عقل پرداخته‌اند. نگارنده، نخست انتقاد ابن عربی و صدرالدین قونوی را که از اسلاف مکتب عرفانی جامی هستند، نقل می‌کند و سپس به ذکر عقیدت وی می‌پردازد.

نقد عقل در مکتب عرفان

ابن عربی، مانند عارفان دیگر، در جست‌وجوی علم یقینی است و عقیده دارد که چنین علمی را از طریق عقل نتوان به دست آورد. در نظر او علوم عقلی در علم الهی، طبیعی، ریاضی و منطقی منحصر است و حکیم کسی را گویند که در این چهار علم وارد و متبحر باشد. این علوم را از دو راه می‌توان به دست آورد: یکی راه اندیشه و فکر و دیگری طریق فیض الهی. روش اصحاب ما بر فیض الهی استوار است و اندیشه و فکر در طریقت آنان دخالت ندارد، زیرا در فکر فساد و اشتباه واقع می‌شود، صحت و اصابت آن ظنی است. از این رو، به مفاد فکر نتوان اطمینان کرد.[1] شیخ اکبر معتقد است که صاحب‌دلان، یعنی کسانی که از علم لدنی برخوردارند، همیشه در بصیرت و بینایی کامل قرار دارند و هیچ‌گاه در احکام خود خطا نمی‌کنند. اما خردمندان و اصحاب عقل و نظر از «بصیرت» برکنارند. ایشان در امری نظر و تأمل می‌نمایند و دلیلش را می‌سنجند و از آن به مدلول، علم به هم می‌رسانند. سپس می‌بینیم که در زمان دیگر، یا خود آنان ملتفت می‌شوند که ارکان دلیل را چنان‌که باید

---

۱. الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۲۶۱.

استیفا نکرده و در آن حکم خود به خطا رفته‌اند، یا آن که مخالفان ایشان از طوایف دیگر همچون معتزلی، اشعری، و یا فیلسوفی قیام می‌کند و آن دلیل را نقض می‌نمایند و در آن ردّ و قدحی وارد می‌سازند. و این خود دلیلی است پیدا بر اینکه ارباب عقل از بصیرت دورند و احکام‌شان ایمن از خطا نیست.[1] ابن عربی، در جای دیگر، کلام لطیفی در نقد حس و عقل دارد که مضمون و خلاصه‌اش این است:

علم کسی را شاید که اشیاء را به ذات خود بداند، یعنی بدون وساطت افزار و آلتی و هر کسی که چیزی را به سبب امر زاید بر ذات خود یعنی به توسط ادوات و آلات می‌داند، پس مقلد همان امر زاید است.

در وجود آن که اشیاء را به ذات خود می‌داند، موجود یگانه و واحد است و ماسوای او علمش به اشیاء و امور از طریق تقلید است؛ وقتی که علم و دانش ماسوای خدا تقلیدی باشد، ما از خدا تقلید می‌کنیم، خصوصاً در ناحیه‌ی علم به ذات او. و اینکه گفتیم علمِ موجودات به اشیاء در تقلید منحصر است، دلیلش آن است که انسان فقط به سبب قوایی که خداوند برایش عنایت فرموده به اشیاء علم به هم می‌رساند و آن نیروها عبارت است از حواس و عقل.

بنابراین، انسان‌ها، لامحاله، از حواس خود در محسوسات و آنچه به وی افاده می‌کنند تقلید می‌نماید و پیداست که حواس گاهی غلط و اشتباه می‌کنند و گاهی احکام آنها به صواب منجر می‌شود. همچنان، آدمی در علوم ضروریه و نظریه از عقل تقلید می‌کند و عقل، به نوبت

---

۱. الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۶۴۵.

خود، از فکر و برهان تقلید می‌نماید و این فکر گاهی صحیح است و زمانی فاسد است. پس ثابت شد که انسان در علوم خود راهی جز تقلید ندارد. چون امر بدین منوال باشد، خردمند را سزد که در معارف الهی و آنچه خداوند درباره‌ی خود در کتاب‌های آسمانی و به وسیله‌ی پیامبران(ص) خبر داده، از او تقلید کند و هر گاه می‌خواهد اشیاء را چنان‌که هست بشناسد، باید در طاعات و عبادات بیفزاید تا حق چشم و گوش و تمام قوای او گردد. در این صورت، تمام امور را به حق و حق را به حق می‌شناسد. در چنین دانش و معرفتْ جهل، شک و شبهه [و] تردید راه ندارد. اهل نظر می‌پندارند که به آنچه از طریق حس و عقل به دست آورده‌اند، عالم‌اند؛ حال آن‌که، فی الواقع، در مقام تقلید از نیروهای خود قرار دارند. نیرویی نیست که مرتکب خطا نشود؛ اصحاب نظر این اغلاط را می‌دانند، معذلک خود را به مغالطه می‌اندازند و می‌کوشند که در میان صواب و خطای حس و عقل و فکر فرق بگذارند؛ از این نکته غافلند که شاید آنچه را خطا و غلط دانسته‌اند، صحیح و درست باشد. کسی از این دردِ بی‌درمان نجات می‌یابد که علمش به هر معلومی به سبب حق باشد نه به غیر او. و خداوند سبحان به ذات خود عالم است. پس، چنین کسی را می‌توان «عالم» گفت؛ زیرا از موجود یگانه‌ای تقلید کرده است که عالم است بر تمام اشیاء و جهل را در ساحه‌ی اقدس او راهی نیست و آن کس که از غیر خدا تقلید نماید، از اموری تقلید کرده که همیشه در غلط و اشتباه است و اصابت آن اتفاقی است.[1]

---

۱. الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۲۹۸.

صدرالدین قونوی، در کتاب اعجاز البیان، گفتار مفصلی در نقد طریق اهل نظر دارد که خلاصه‌ی مضمون آن این است: اقامه کردن دلایل نظری و براهین عقلی در اثبات مطالب، به وجهی که از شکوک فکری و اعتراضات جدلی سالم و برکنار باشد، متعذر است؛ زیرا احکام نظری، به حسب تفاوت مدارکِ ارباب نظر و استدلال، مختلف می‌شود. این مدارکْ تابع توجهات ادراک‌کنندگان و توجهات، به نوبت خود، تابع مقاصد و مقاصد نیز تابع اختلاف عقاید، عواید و امزاجه است؛ و سرانجام، تمام این امور در حقیقت تابع اختلاف تجلیات اسمای حق در مراتب قوابل است. پس، در اثر جهاتی که برشمردیم، ارباب عقل در موجبات عقول و نتایج افکار، با یکدیگر اختلاف دارند و در آرا و عقاید خویش در ورطه‌ی اضطراب افتاده‌اند. از این رو، آنچه در نزد شخصی صحیح و راست هست، در نزد غیر او خطا و نادرست می‌باشد، چیزی در نظر یکی دلیل و برهان است و دیگری آن را شبهه می‌داند و روی هم رفته، ارباب نظر درباره‌ی حکمی اتفاق ندارند و حق نسبت به هر مستدل و ناظری همان است که صحیح و راست پنداشته و بر آرای دیگر رجحان داده است. همچنان می‌بینیم ارباب عقل، امور بسیاری را به براهین ثابت کرده و بر صحت و درستی آن براهین، جزم و یقین داشته‌اند، آنان چون از یافتن خلل و فسادی که در مقدمات دلایل مذکور موجود بوده، عاجز آمدند و به شکوکی که در آن براهین قدح کند، دست نیافتند، به ناچار دلایل مورد نظر را براهین روشن و نتایجش را علوم یقینی پنداشتند. پس از مدتی، یا خود آنان یا کسان دیگر خلل آن مقدمات را دریافتند و پرده از

وجه غلط و فساد آن برداشتند و به اشکالاتی نایل آمدند که آن براهین را سست و باطل جلوه می‌دهد. ناگفته پیداست که گفت‌وگو درباره‌ی این اشکالات، که بر آن براهین وارد کرده‌اند، بدین‌سان که آیا شبهه هست یا امور صحیح و درست، مانند گفت‌وگو در باب خود آن براهین است. و حالِ نافیان، همچون حالِ مثبتان نخستین است؛ زیرا نیروی کسانی که بر آن براهین اشکال وارد کرده‌اند، به همان دلیلی که در سابق ذکر کردیم، تفاوت دارد. پس، اخذ مطلبی که بعضی از اهل نظر آن را صحیح و درست می‌داند، از اخذ قول مخالف اولویت و رجحان ندارد و ترجیح رأی نخست با جمع در میان هر دو قول ناممکن است؛ فی‌المثل، درباره‌ی یک چیز، دو فیلسوف دو حکم مخالف می‌دهد: یکی به اثبات و دیگری به نفی حکم می‌نماید. در این صورت، عقیده به هر دو حکم یا جمع در میان آن دو محال است و اگر یکی را ترجیح دهیم، باید این رجحان متکی به برهان باشد. در این صورت، حال این برهان با حالی که در برهان حکم دیگر است، شبیه است؛ و سخنی که درباره‌ی این برهان گفته شد، عیناً می‌توان آن را در باب آن برهان دیگر نیز گفت. و اگر این ترجیح از روی برهان نباشد، ترجیح بلامرجح لازم می‌آید. پس، در این صورت، یقین و جزم به نتایج افکار و عقول و دلایل نظری متعذر است؛ و به عبارت دیگر، ظفر بر معرفت اشیاء تنها از طریق برهان به طور اطلاق یا آن‌که در غالب امور متعذر است. صدرالدین قونوی، در اینجا، از گفتار خود چنین نتیجه می‌گیرد که حصول معرفت صحیح را دو راه هست: یکی طریق برهان و استدلال و دیگری راه کشف و عیان؛ از مطالب گذشته نقص و نارسایی طریق نخست روشن شد، پس طریق

دوم متعین است.[۱]

همچنان، صدرالدین قونوی به گفتار خود ادامه داده و گفته است که: هر حقیقتی از حقایق مجرد و بسیط دارای لوازم، صفات و خواصی است؛ بعضی از اینها خواص و لوازم بعیدند و برخی قریب. وقتی جوینده‌ی معرفت چیزی را مورد تأمل قرار دهد، به بعضی صفات و عوارض آن دست یابد، این کار او را بر آن می‌دارد که به جست‌وجوی حقیقتی که اصل آن صفات است بپردازد و از ورای ظواهر به کنه آن حقیقت نفوذ کند. از این رو، طلب را به تدریج از آن صفت، لازم و عارض معلوم آغاز می‌کند، تا بدین وسیله به معرفتِ حقیقتی که اصل آن صفت است و همچنان به معرفت خواص و لوازم دیگری که با آن حقیقت ارتباط دارد، نایل شود. ترکیب و تألیف قیاسات و مقدمات راهی است که نفس پژوهنده را در اثر تأمل فکری به معرفت حقایق می‌رساند، اما گاهی پس از بررسی دقیق مراتب صفات، خواص و لوازم به معرفتِ آن حقیقت منجر می‌شود و گاهی به حقیقت اصابت نمی‌کند. علت آن یا ضعف قوه‌ی نظریه و ادراک است یا موانع دیگری است که آن را خدا یا بندگان خاص او می‌دانند. حد نهایی این گونه معرفت آن است که انسان از معرفت خاصه، صفت، لازم بعید و یا قریب چیزی، به صفت و لازم دیگر آن منتقل می‌شود. آن‌گاه که قوه‌ی نظریه و عاقله به بعضی از صفات و خواص چیزی معرفت حاصل کرده و از ورای آن صفات به کنه حقیقت آن چیز نایل نشد، در این صورت به همان معرفتی که درباره‌ی

---

۱. اعجاز البیان، ص ۱۵ ـ ۲۱.

آن حقیقت به دست آورده اطمینان پیدا می‌کند و می‌پندارد که کارش به غایت رسیده و علمش بدان حقیقت احاطه یافته است، حال آن‌که در واقع فقط آن حقیقت را از یک جهت، یعنی از جهت همان عارض و یا لازم مورد نظر، شناخته است. در این اثنا، کسی دیگر به معرفت آن حقیقت می‌پردازد، در شناخت آن قیاس‌ها و مقدمات می‌سازد، پس از کوشش بسیار، فی‌المثل، از صفت لازم و عارض دیگری آگاه می‌شود و به مقتضای همان صفت دل خوش می‌کند که به کنه آن حقیقت دست یافته است؛ در حالی که این مرد نیز، مانند شخص اول، هنوز در آستان معرفت حقیقت از طلب باز مانده است. همچنان اگر شخص سوم، چهارم و بیشتر از آن را فرض کنیم، ممکن است به همین ترتیب به اوصاف و لوازم دیگر دست یابند نه به خود آن حقیقت. بنابراین، اختلاف صفات، خواص و اعراض یک چیز که مورد ادراک و منتهای معرفت ارباب نظر بوده، موجب می‌شود که احکام آنان درباره‌ی آن چیز اختلاف پیدا کند؛ در نتیجه، هر یک همان امر واحد را به نامی می‌خوانند و به گونه‌ای از آن تعبیر و تعریف می‌نمایند. علت این اختلاف را قبلاً تذکر دادیم. اضافه بر آن، قوه‌ی دریابنده که عبارت است از فکر و اندیشه، قوه‌ی جزئیه‌ای است از جمله قوای انسانی. از این رو، فقط مانند خود، امر جزئی را درک می‌کند؛ زیرا محققان، یعنی اهل الله و اهل عقول سلیمه، اعتراف دارند که چیزی به سبب امری که در حقیقت با آن مغایر باشد درک نمی‌شود و باید در میان مُدرِک و مُدرَک از جهتی مناسبت برقرار باشد. از آنجا که نیروی فکر صفتی از صفات روح است، می‌تواند با درک صفتی که با وی مناسبت دارند نایل شود؛ پس، در برابر

اصحاب نظر و استدلال، همین قدر تسلیم می‌شویم که ممکن است آنان حقیقتی را شناخته باشند؛ لیکن از جهت همان صفتی که منتهای نظر و معرفت و مورد ادراک ایشان بوده است. سپس، صدرالدین قونوی به گفتار فیلسوف ما چنین اشارت کرده است:

شیخ الرئیس ابن سینا که استاد و مقتدای اهل نظر است، از ورای حجاب قوه‌ی نظری در اثر فطرت صحیح خود یا از طریق ذوق، هنگامی که بدین سر دست یافته ـ چنان‌که در چند مورد از کلام خود بدان اشارت کرده ـ عقیده دارد که بشر قادر نیست بر حقایق اشیاء واقف شود، بلکه غایت و هدف وی آن است که به خواص، لوازم و عوارض اشیاء معرفت حاصل کند. وی در تقریر و اثبات این مطلب مثال‌های روشن و محققانه آورده و مقصود را با بیان منصفانه و عالمانه، مبین و روشن ساخته است، مخصوصاً در مطالبی که به معرفت حق (جل جلاله) ارتباط دارد. و این، در اواخر عمرش بوده به خلاف آنچه از او در اوایل کلامش شهرت یافته. اگر التزام نمی‌کردم که در این کتاب اعجاز البیان، کلام احدی خاصه‌ی اصحاب نظر و فکر و ناقلان تفاسیر را نقل نمی‌کنم، آن فصل را در اینجا می‌آوردم تا بر مجادلان منکر از زبان مقتدای ایشان بر خود ایشان حجت تمام می‌شد؛ لیکن از جهت التزام مذکور از ذکر آن فصل خودداری می‌کنم.[1]

اگر صدرالدین قونوی در کتاب اعجاز البیان چنین التزامی کرده است،

۱. اعجاز البیان، ص ۲۲ ـ ۲۶.

نگارنده‌ی ناتوان در اینجا ملتزم نیست که از اقوال بزرگان، خاصه ابن سینای بلخی که خود را از ریزه‌خواران خوانِ حکمت او می‌داند، ذکری در میان نیارد، مخصوصاً که در ما نحن فیه، مقصود صدرالدین قونوی بر ایراد کلامِ پور بلخ متوقف است. از این رو، برای توضیح مقصود وی، یا به تعبیر خودش از جهت اتمام حجت بر منکران مکتب عرفان، گفتار فیلسوف را از کتابی که قونوی از آن نام نبرده است، می‌آوریم:

به عقیده‌ی فیلسوف ما، فلسفه غرض و غایتی دارد و هدف و غرض فلسفه آن است که انسان به قدر توان خود و تا آنجا که ممکن است بر حقایق اشیاء واقف شود.[1]

معذلک می‌گوید:

وقوف بر حقایق اشیاء از قدرت بشر خارج است و ما از اشیاء فقط خواص، لوازم و اعراض را می‌شناسیم، از فصول مقوم اشیاء که دلالت بر حقیقت می‌کند، آگاه نیستیم؛ بلکه همین قدر می‌دانیم که این اشیاء را خواص و اعراضی است. ما حقیقت خداوند، عقل، نفس، فلک، آتش، هوا، آب و زمین را نمی‌دانیم و حقایق اعراض را نیز نمی‌شناسیم. مثلاً ما از حقیقت «جوهر» آگاه نیستیم، بلکه آنچه را درباره‌ی جوهر می‌دانیم این است که جوهر خاصیتی دارد. آن را این طور تعریف کرده‌اند: «الجوهر موجود لا فی موضوع» در حالی که این امر که «جوهر موجودی است نه در موضوع»، حقیقت وی نیست. حقیقت جسم را نمی‌شناسیم و این قدر می‌دانیم که جسم خواصی دارد

---

۱. ر.ک: الشفا ـ المنطق: بخش مدخل، ص ۱۲ و تعلیقه صدرا بر الهیات شفا، ص ۲.

و آن خواص عبارت است از طول، عرض، عمق. به حقیقت حیوان معرفت نداریم و این اندازه می‌فهمیم که حیوان دارای خاصیت ادراک و فعل است؛ زیرا این دو خاصه حقیقت حیوان نیست، بلکه خاصه‌ی لازم او است. به ادراکِ «فصل حقیقی» نمی‌توان نایل شد و به همین جهت، در باب ماهیت اشیاء اختلاف رخ داده است، زیرا آنچه را که یکی ادراک کرده غیر از آن است که آن دیگری ادراک نموده، سپس حکمی به مقتضای آن لازم و خاصه صادر کرده است... [1]

همچنان، فیلسوف ما در آغاز رسالة الحدود، در باب صعوبت و دشواری «حد حقیقی» که مستلزم احاطه به تمام ذاتیات است، کلام مفصلی دارد. از آن جمله گوید:

دوستان از من خواستند که حدود اشیایی را که تحدید آنها مورد توجه ایشان بوده است، بر آنان املا کنم. من از این کار استعفا کردم، زیرا می‌دانم که تعریف چه به حد باشد یا به رسم، به امری می‌ماند که از حدود توانایی بشر بیرون است. کسی که با جرأت و ثقت بدین کار می‌پردازد، در حقیقت اقدام او به این عمل ناشی از ناحیه‌ی جهل به مواضعی است که موجب فساد حدود و رسوم می‌شود. این امر مانع خواهش دوستان نشد، بلکه اصرار کردند که با آنان مساعدت کنم. و پیشنهاد دیگری کردند و آن این بود که، ایشان را به مواضع زللی که در حدود [به] نظر می‌رسد، رهبری نمایم... . [2]

---

۱. التعلیقات به حواله صدرا در کتاب الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۳۹۱ ـ ۳۹۲.
۲. تسع رسائل: الرساله الرابعه فی الحدود، ص ۷۲.

سپس، ابن سینا اظهار می‌دارد:

از کجا که انسان در تحدید «لازم مفارق» را به جای «ذاتی» و «جنس بعید» را به جای «جنس قریب» قرار ندهد؟ انگار انسان توانست تمام امور ذاتی را برای حد به دست آورد و اقرب اجناس را اخذ کرد. پس کجا برای بشر میسر است که بتواند تمام فصول مقوم محدود را که با وی مساوی باشد، تحصیل کند؟[1]

فخرالدین رازی، در کتاب المباحث المشرقیه، فصلی بدین عنوان که «ممکن است حقایق اشیاء برای بشر معلوم شود» پرداخته و در آن گفته است:

در کتاب‌ها آورده‌اند که انسان می‌تواند به معرفت حقایق مرکب نایل آید، زیرا می‌توان این حقایق را به اجزای مقوم آنها تعریف کرد؛ اما حقایق اشیاء بسیط تعقل نمی‌شود، بلکه هدف نهایی بشر از معرفت بسایط آن است که آنها را به لوازمش بازشناسد. فی‌المثل، گویند نفس محرك بدن است، معلوم ما درباره‌ی نفس همین قدر است که بدن را به حرکت می‌آورد. اما حقیقت و ماهیت نفس معلوم نیست. این طایفه در اثبات عقیدت خود استدلال می‌کنند که درباره‌ی ماهیت اشیاء اختلاف واقع شده، زیرا یکی لازمی را ادراك کرده و آن دیگری لازم دیگر را، آن گاه به مقتضای آن لازم حکم نموده است. اگر ما حقایق اشیاء را می‌شناختیم، باید لوازم قریب و بعید آنها را نیز می‌دانستیم. زیرا علم به علت، علت علم به معلول است؛ پس اگر امر

---

۱. همان، ص ۷۴ ـ ۷۵.

بدین منوال باشد، لازم می‌آید که هیچ صفتی از صفات حقایق را به وسیله‌ی برهان نتوان جست‌وجو کرد. و من می‌گویم: ممکن است حقایق بسیط مورد تعقل انسان قرار گیرد، زیرا مرکبات لابد از بسایط ترکیب یافته‌اند؛ و واحد لامحاله در هر کثرتی موجود است. پس، هر گاه بسایط، معقول و معلوم نباشد، لازم می‌آید که مرکبات هم از حدود تعقل انسان خارج باشد و به وسیله‌ی «حد» معقول و معلوم نشود و به وسیله‌ی «رسم» هم نتوان مرکبات را تعقل کرد؛ زیرا «رسم» عبارت است از تعریف شیء به لوازم آن. آن لوازم بسیط است، پس معقول نخواهد بود. و اگر مرکب است، در این صورت لابد از بسایط ترکیب یافته و بسایط چون معقول نیست، آن مرکب را نیز نتوان تعقل کرد. و بالجمله... اعتقاد به اینکه بسایط معقول و معلوم نیست موجب می‌شود که انسان ممکن نیست اصلاً چیزی را نه به حد و نه به رسم تعقل و ادراک کند؛ لیکن بطلان تالی هویدا و روشن است، پس مقدم نیز باطل است.[1]

اکنون برگردیم به مطلب اصلی خود و ببینیم که جامی در این باب چه می‌گوید؟

عقل از نظر جامی

عارف ما نیز مانند ابن عربی و صدرالدین قونوی و سایر عرفا معتقد است که باید دست از «عقل» برداشت:

---

۱. ر.ک: المباحث المشرقیه، ج ۱، ص ۳۷۶.

عقل بگذار کان عقیله‌ی تست		دانه‌ی مکر و دام حیله‌ی تست
به دلیل علیل و فکر سقیم		کی شناسد صفات ذات و قدیم؟
بوریاباف اگر چه بشکافد		مو به صنعت حریر چون بافد[۱]
بگذار از لاف عقل و فضل که هست		عقل این جا عقیله، فضل فضول
راه وحدت به پای عشق سپر		که بود علم از این عمل معزول[۲]

جامی از آن جهت که عقل، به عقیده‌ی او، علم یقینی به دست نمی‌دهد، اظهار می‌دارد که باید او را کنار گذاشت. در نظر وی، کسی که در ورطه‌ی وهم و خیال گرفتار باشد به پای استدلال نجات نتواند یافت:

آری از سنگلاخ وهم و خیال		کس نرسته به پای استدلال
فلسفی عمرها نهاد اساس		دانش خویش را ز فکر و قیاس
به کف از بهر وزن کردن آن		از قوانین منطقی برهان
تا شناسد صحیح را ز سقیم		باز داند ولود را ز عقیم
کرد بسیاری از علوم و فنون		حاصل خویشتن به این قانون
ظن او آن‌که از گمان رستست		همه در بار خود یقین بستست
لیک آندم که بار بگشاید		جز متاع گمان برون ناید[۳]

وی جویندگانِ راه را از خواندن «منطق» که به عقیده‌ی اهل نظر، رعایت قانون آن موجب استقامت فکر است، باز می‌دارد و می‌گوید:

ترا در طریق جدل نیست کاری		به جز هدم اوضاع و نقص دلایل

---

۱. هفت اورنگ سلسله الذهب، ص ۵.
۲. دیوان، نسخه‌ی خطی.
۳. هفت اورنگ، سلسلة الذهب، ص ۲۰۹.

ز منطق مکن نطق کاندر دو گیتی — نشد حل ز اشکال او هیچ مشکل
مبین نگشت از حدود و رسومش — نه اجناس عالی نه انواع سافل
ز حکمت نبود این که میل طبیعی — ز وحی الهی ترا گشت شاغل
چو نفس ترا نیست در ریاضت — ز تحصیل علم ریاضی چه حاصل[1]

جامی عقیده دارد که معرفت حقایق مجرد و بسیط به اعتبار تجرد و بساطت آنها متعذر است، چنان‌که گوید:

معرفت حقایق مجرده‌ی بسیطه، به اعتبار تجرد و بساطت، متعذر است؛ زیراکه ادراک ما حقایق اشیاء را، نه به اعتبار حقایق مجرده‌ی بسیطه‌ی ما است فقط و نه به اعتبار وجود فحسب، بلکه به اعتبار اتصاف حقایق ماست به وجود. و به توابع وجود چون حیات و علم و به اعتبار ارتفاع موانع حائله بین المدرک و مدرکاته؛ پس آن معرفت بی‌کثرتی از جانب مدرک متحقق نتواند شد. و من القواعد المقررة عندهم ان الواحد و البسیط لا یدرکه الا الواحد و البسیط؛ پس دانسته نمی‌شود از هیچ شیء مگر صفات و عوارض وی، لکن لا من حیث حقایقها المجردة بل من حیث انها صفات و عوارض لذلک الشی.[2]

مقصود جامی آن است که انسان از احکام کثرت خالی نیست، حقیقت مجرد و بسیط انسانی تنها از حیث وجود به چیزی علم به هم نمی‌رساند، بل وقتی که به علم و حیات متصف شد و موانعی که در میان او و مدرکات او است، از میان رفت؛ آن گاه برای ادراکِ اشیاء مستعد می‌شود و همین است احکام کثرت که در گفتار خود بدان اشارت کرد.

---

۱. دیوان، نسخه‌ی خطی.
۲. ر.ک: لوامع، ص ۴۹.

حال آن‌که اشیاء در مقام تجرد خود واحد و بسیطند و واحد و بسیط را جز واحد و بسیط درک نمی‌کند. جامی در این عقیده با صدرالدین قونوی هم نواست.[1] اگرچه شناخت حقایقِ بسیط و مجرد از راه نظر و استدلال و با احکام کثرت به عقیده‌ی جامی ناممکن است، از طریق دیگر بسیار سهل و آسان است و آن طریق این است که چون از عارفان در حال تحقق ایشان به مقام «کنت سمعه و بصره» حکم نسبت کونیه و صفات تقییدیه برخیزد، به حقایق اشیاء واقف می‌شوند. او راست در بیان این معنی:

تعذر این معرفت و ادراک نسبت به مریدی است مستفید که هنوز حکم کونیه و صفات تقییدیه از وی مرتفع نشده است. اما نسبت به عارفی که این حکم از وی مرتفع شده باشد و در قرب نوافل به مقام «کنت سمعه و بصره» یا در قرب فرایض به مقام «**ان الله قال علی لسان عبده سمع الله لمن حمده**» متحقق گشته، متعذر نیست... آنجا که حق سبحانه آلت ادراک بنده باشد در قرب نوافل یا به‌عکس در قرب فرائض، ادراک حقایق مجرده‌ی بسیط مطلقاً ممنوع نیست، بلکه متعلق به مشیت است:

ای کرده به خود اضافه‌ی علم و عمل
علم و عملت بود همه نقص و خلل
چون حق به تو داننده بود یا تو به حق
هر نکته‌ی مشکل که بود گردد حل[2]

---

۱. اعجاز البیان، ص ۲۸ ـ ۲۹.
۲. لوامع، ص ۵۰.

صدرالدین قونوی نیز معتقد بود که، اگر عارف به مقام «کنت سمعه و بصره» نایل شود و صفات تقییدیه از وی سلب گردد، به حقایق اشیاء واقف می‌شود.[۱] جامی در اینکه عقل از ادراک حقایق ناتوان است گوید:

یکی از حکمت‌های ارسال رسل، صلوات الله علیهم، آن است که عقول بشری به استقلال از ادراک حقایق اشیاء عاجز است؛ و چگونه عاجز نباشد که عقل نیز مقید است به آنچه حاصل است نزد او و از آن تجاوز نمی‌تواند کرد؛ و الله تعالی سبحانه ان یحیط به فکر، و اگر علی سبیل الندرة، بعضی از عقول چنان افتد که در استعدادخویش دریافتِ حکمت حق تعالی بر وجهی تواند کرد که مطابق فرموده‌ی رسل باشد و موافق اوضاع شریعت، این از قبیل فیض الهی و تعلیم سبحانی باید شمرد و اضافت آن به فکر و عقل نتوان کرد.[۲]

از گفتار جامی نتیجه می‌شود که، وی انسان را به طور مطلق از ادراک حقایق عاجز نمی‌داند، چه اگر انسان به مقام والای قرب نوافل یا قرب فرایض رسید، آنگاه می‌تواند به حقایق اشیاء معرفت به هم رساند، در غیر این صورت از معرفت حقیقت موجودات عاجز است. به عبارت دیگر، از راه کشف و ذوق، ادراک حقایق ممکن است، اما از طریق عقل و به پای استدلال نتوان به حقیقت دست یافت.

باید گفت که ابن عربی به اساس عقیده‌ی «وحدت وجود»، که هویت حق را در حقایق ممکنات ساری می‌داند، در بیت زیر صراحتاً می‌گوید که معرفت حقایق اشیاء از توان ما خارج است، زیرا هویت حق که ساری

---

۱. اعجاز البیان، ص ۳۰.

۲. نقد النصوص، ص ۵۵.

در حقایق ممکنات است، از حدود فهم و اندیشه‌ی بشر بیرون است:

ولست ادرک فی شی حقیقته   وکـیف ادرکـه و انـتموفیه[1]

وقتی که گفت‌وگو از نقد عقل و فلسفه در میان می‌آید، نمی‌توان از حجة الاسلام غزالی که یکی از دانشمندان کم نظیر خراسان و فارس این میدان است، چشم پوشید؛ زیرا وی نیز معتقد بود که عقل نمی‌توانـد مستقلاً به جمیع مطالب احاطه پیدا کند و کاشف غطاء از تمام معضلات باشد.[2] غزالی کار خود را از شک آغاز کرد و سرانجام به مرتبت «یقین» رسید. اما یقین او از نوع آن یقینی نبود که فیلسوف از ترتیب مقدمات و نظم قیاس‌ها بدان نایل می‌شود، بلکه ثقت و اطمینانش از راه کشف و عرفان حاصل آمد. پس، حیف است که از انقلاب حال حجة الاسلام و داستان دل‌انگیز وی که رهروان عرفان را حجتی است پیدا و با موضوع بحث ما ارتباط مستقیم دارد، ناگفته بگذریم.

غـزالی (۴۵۰ ـ ۵۰۵ هـ) در روزگـار خـود شاهد اضـطراب فِرَق، اختلاف مذاهب و تباین ملل بود. خود، این اختلاف و دگرگونی را بـه بحر ژرفی همانند کرده است که غالب مردم در آن غرق شده‌اند و قلیلی از آن بحر عمیق، به ساحل نجات رسیده‌اند.[3] وی از عنفوان شباب در این بحر ناپیدا کنار، به غواصی آغاز کرد و در عقیدت هر فـرقه‌ای بـه کاوش پرداخت تا در میان حق و باطل امتیاز بگذارد.[4] بحث و فحص از

---

۱. اعجاز البیان، ص ۲۹. معنای بیت این است: الهی حقیقت چیزی را درک نمی‌کنم، چگونه درک کنم در حالی که تو در آن حقیقت هستی.

۲. المنقذ من الضلال، ص ۸۸.

۳. ر.ک: المنقذ من الضلال، ص ۵۸.

۴. همان، ص ۵۹.

عقاید و فرق، در نفس غزالی شکّ فلسفی تولید کرد. در آغاز شک خود، رشته‌ی تقلید را از هم گسست؛ زیرا در قلمرو تقلید به علم یقینی و وسیلتی که بدان حق را از باطل امتیاز دهد، نایل نشد[1] و با خود گفت:

مطلوب من علم به حقایق امور است، پس باید درباره‌ی حقیقت علم که چیست به‌جست‌وجوی شد. و دانستم علم یقینی آن است که معلوم در وی منکشف گردد، بدان‌سان که شکی در آن باقی نماند و از احتمال غلط و وهم بر کنار باشد.[2]

سپس غزالی علوم خود را بررسی کرده، خویشتن را از علمی که دارای آن وصف باشد مجرد و بیگانه یافت؛ زیرا علم یا به محسوسات تعلق می‌گیرد یا به عقلیات. امان و ثقتی در محسوسات نیست. «نگاه کن به ستاره، آن را به مقدار دیناری کوچک می‌بینی، آنگاه براهین هندسی می‌رساند که آن ستاره در مقدار، از زمین بزرگ‌تر است».[3] همچنان علم به عقلیات از یقین و ثقت بر کنار است. غزالی چون خواست به ضروریات عقلی اطمینان پیدا کند، محسوسات گفتند:

به چه امان یافتی از اینکه اطمینان تو به عقلیات همچون وثوق تو به محسوسات نباشد؟ من مورد اعتماد تو بودم، حاکم عقل پا در میان گذاشت و مرا تکذیب کرد، اگر حاکم عقل نبودی، من پیوسته مورد تصدیق تو می‌بودم. شاید ورای ادراک عقل، حاکم دیگر باشد که

---

۱. مقدمه المنقذ من الضلال، ص ۲۱.

۲. المنقذ من الضلال، ص ۶۱. درباره‌ی شک غزالی، رجوع شود به مقاله‌ی نگارنده در شماره‌ی دوازدهمِ سال بیست و یکم مجله‌ی آریانا.

۳. المنقذ، ص ۶۳.

چون تجلی کند، عقل را در حکمش دروغگو داند؛ آن‌سان که عقل پرده از رخسار خود برداشت و حس را تکذیب کرد. عدم تجلی این ادراک دلیل استحالت آن نتواند بود.[1]

وقتی این خواطر در نفس غزالی پدیدار شد، به جست‌وجوی علاج و درمان برآمد، ولی درمانش را نیافت؛ زیرا دفع آن خواطر متوقف بر دلیل بود و دلیل از ترکیب و تألیف علوم اولیه و بدیهیات فراهم می‌آید، در حالی که علوم اولیه در نزد غزالی مسلم نبود و ارزش خود را باخته بود. این درد تقریباً دو ماه دوام یافت و غزالی در این دو ماه به حکم حال، نه به حکم نطق و مقال، بر مذهب سفسطه بود. پس، خداوند او را از آن مرض شفا داد و بار دیگر به ضروریات عقل وثوق و اطمینان حاصل کرد و بازگشت او از روی نظم برهان و ترکیب کلام نبود، بلکه به سبب نوری بود که خداوند آن را در صدرش القا فرمود و این نور مفتاح غالب معارف است.[2]

سپس غزالی می‌گوید:

چون خداوند مرا به فضل وسعتِ جود خود، از آن مرض شفا عنایت کرد، پژوهندگان حقیقت در نزد من به چهار گروه منحصر گردیدند:

۱ـ متکلمان که خود را اهل رأی و نظر می‌دانند؛

۲ـ باطنیان که خود را اصحاب تعلیم و اقتباس از امام معصوم می‌پندارند؛

۳ـ فیلسوفان که خود را ارباب منطق و برهان می‌خوانند؛

---

۱. المنقذ، ص ۶۳.
۲. المنقذ، ص ۶۴ ـ ۶۵.

۴ـ صوفیان که خود را خواص حضرت و اهل مشاهدت و مکاشفت می‌دانند.[1]

به عقیده‌ی غزالی، این چهار طایفه، طالب حقیقتند و باید حق را در اقوال آنان جست‌وجو کرد. بنابراین، غزالی کار تحقیق و بررسی را از علم کلام آغاز نمود و به مطالعه‌ی کتب این علم پرداخت، اما آن را وافی به مقصود خود ندید.[2]

پس از فراغ از علم کلام، به فلسفه روی آورد. در اوقات فراغت از تصنیف و تدریس علوم شرعیه، بدون کمک استاد، به مطالعه‌ی کتاب‌های فلسفه پرداخت و درکمتر از دو سال به نهایت علوم فلسفی واقف شد. آنگاه، تقریباً یک سال، پیوسته درآرا و عقاید فلاسفه تأمل و تفکر کرد و سرانجام از خدعه و تلبیس آنها نیز آگاه شد.[3] در نظر غزالی، فلاسفه با آن‌که گروهِ بسیارند، به سه صنف منقسم می‌شوند:

صنف اول، دهریان: ایشان گروهی از قدما بودند که خالق مدبر را منکر آمدند و به قدم عالم عقیده کردند. پندار آنان بر آن است که عالم پیوسته بوده و همچنان خواهد بود.

صنف دوم، طبیعیان: این طایفه بیشتر از علم طبیعت و از عجایب حیوان و نبات بحث وگفت‌وگو کرده‌اند. از این رو، به ناچار به آفریننده‌ی توانا و حکیم اعتراف آوردند، ولی از جهان پسین، رستاخیز و حساب انکار کردند، لجام از خود برداشته در شهوات همچو چارپایان فرو رفتند.

---

۱. المنقذ من الضلال، ص ۶۶. ۲. المنقذ، ص ۶۸ ـ ۷۰.
۳. المنقذ، ص ۷۱ ـ ۷۲.

این فرقه نیز مانند طایفه‌ی نخست زندیق‌اند، زیرا اصل ایمانْ به خدا و روز رستاخیز است. ایشان اگر چه به خدا ایمان آورده‌اند، اما آخرت را انکار کرده‌اند.

صنف سوم، الهیون: ایشان متأخرانند. سقراط، افلاطون و ارسطو از همین طبقه هستند. آنان بر دو فرقه‌ی اول، یعنی دهریان و طبیعیان پرداختند، سپس ارسطو بر افلاطون و سقراط ردّ کرد. معذلک از رذایل کفر آن طایفه اموری به جا ماند. از این رو، تکفیر ایشان و پیروان ایشان از فلاسفه اسلام مانند ابن سینا و فارابی و جز ایشان واجب آمد.[1]

سپس غزالی علوم فلاسفه را به ریاضیات، منطقیات، طبیعیات، الهیات، سیاسیات و خلقیات تقسیم کرده است. در قسمت ریاضیات می‌گوید که:

> **این علوم نفیاً و اثباتاً به امور دینی ارتباط ندارد، بلکه علوم ریاضی، امور برهانی است و انکار آن ممکن نیست. اما از آنْ دو آفت برمی‌خیزد.**[2]

منطقیات نیز نفیاً و اثباتاً به دین مربوط نیست تا مورد انکار قرارگیرد، لکن اهل منطق وقتی به مقاصد دینی می‌رسند، به شروط برهان وفادار نمی‌مانند و سخت تساهل می‌کنند.[3] طبیعیات که از آسمان‌ها، ستارگان، آب، هوا، زمین، اجسام مرکب مانند حیوان، نبات و معادن بحث می‌کند.

---

۱. المنقذ من الضلال، ص ۷۳ ـ ۷۵.

۲. المنقذ، ص ۷۶؛ راجع به این دو آفت، همین کتاب ص ۷۷ دیده شود.

۳. المنقذ، ص ۷۸.

پس، از وظیفه‌ی دین انکار آن علم نیست؛ چنان‌که دین علم طب را انکار نکرده است. آری، دین مسایل معینی از آن علم را مورد انکار قرار داده که ما آن مسائل را در کتاب تهافت الفلاسفه آورده‌ایم.[۱]

فلاسفه در الهیات بسیار اشتباه و غلط کرده‌اند. مجموع اشتباهات آنان در این علم به بیست اصل خلاصه می‌شود، در سه تای آنها تکفیر فلاسفه واجب است و در هفده تای دیگر باید ایشان را مبتدع دانست.[۲] اما کلام فلاسفه در سیاسیات به حکمت‌هایی که به امور دنیوی و ایالت سلطانی ارتباط دارد، بر می‌گردد. ایشان آن کلمات حکمت‌آمیز را از کتاب‌های آسمانی و حکمت‌هایی که از انبیای سلف مأثور است، اقتباس کرده‌اند. در خلقیات، فلاسفه از صفات نفس و اخلاق او و اجناس و انواع آن گفت‌وگو کرده‌اند. آنان این مطلب را از کلام صوفیه گرفته و برای ترویج باطل خود، کلام آنان را به کلمات خویش در آمیختند.[۳]

غزالی چون از نقد فلسفه و فلاسفه فارغ شد و آن را به کمال مطلوب خود وافی ندید، دریافت که عقل به استقلال نمی‌تواند بر تمام مطالب احاطه پیدا کند و پرده از رخسار جمیع مشکلات بردارد. آنگاه به نقد مذهب تعلیمیه و باطنیه پرداخت و آن را نیز مردود و نارسا یافت.[۴] سرانجام، دست غزالی به پرده‌ی محمل رسید و ناقه‌ی رهوارش درکوی عرفان زانو زد. غزالی خود در این باب می‌گوید:

---

۱. همان، ص ۸۰.

۲. همان، ص ۸۰.

۳. همان، ص ۸۲ ـ ۸۳.

۴. المنقذ، ص ۸۸ ـ ۹۶.

> سپس چون از این علوم فارغ شدم، از روی همت به طریق صوفیه توجه کردم و دانستم که کمال طریقت ایشان، به علم و عمل پیوستگی دارد و حاصل علوم صوفیه عبارت است از قطع عقبات نفس و طهارت از اخلاق مذمومه و صفات خبیثه، تا بدین‌وسیله سالک به تخلیه‌ی دل از غیر خدا و تحلیه‌ی قلب به ذکر خدا نایل آید. از آنجا که علم بر من از عمل آسان‌تر می‌نمود، نخست به تحصیل علم صوفیان از راه مطالعه‌ی کتب ایشان مانند: قوت القلوب ابوطالب مکی، کتب حارث محاسبی، ماثورات متفرق جنید، شبلی، ابویزید بسطامی، قدس الله ارواحهم، و جز ایشان از مشایخ دیگر، آغاز کردم، تا آن‌که کنه مقاصد علمی صوفیان را دریافتم و آن قدر که از طریقت آنان به تعلم و سماع ممکن بود، به دست آوردم. پس بدین نتیجه رسیدم که به اخص خواص صوفیه، از تعلم نتوان رسید، بلکه باید به ذوق، حال و تبدل صفات آن را دریافت.[1]

آنگاه غزالی قدم روی قدم عارفان گذاشت و از تمام علایق، خود را یک سو کرد و ملازم ذکر و خلوت شد و در حدود ده سال بدین کار ادامه داد، تا به کشف و ذوق رسید. خود گوید:

> بدین کار در حدود ده سال ادامه دادم. در اثنای این خلوات، اموری بر من منکشف شد که آن را نتوان احصا و استقصا کرد. و آن قدری را که در بیان می‌آورم از آن جهت است که از آن فایدت برگیرند. به یقین دانستم که صوفیان، مخصوصاً، رهروان طریق خدایند. سیرت

---

۱. المنقذ من الضلال، ص ۹۷ ـ ۹۸.

ایشان نیکوترین سیرت‌ها، راه ایشان درست‌ترین راه‌ها، اخلاق ایشان پاک‌ترین خوی‌ها است. اگر عقل عاقلان، حکمت فرزانگان و دانش عالمانِ اسرار شریعت دست به هم دهند تا چیزی از سیرت و خوی ایشان را تغییر دهند و به شکل بهتر از آنچه هست تبدیل کنند، نتوانند. زیرا تمام حرکات و سکنات صوفیان، چه در ظاهر و چه در باطن، از نور مشکاة نبوت اقتباس شده، در بساط زمین نوری ورای نور نبوت نیست تا در پرتو آن روشنی حاصل آید.[1]

این بود شرح انقلاب و تطور حال غزالی که برای مزید اطلاع بدان اشارت رفت. خلاصه‌ی سخن آن که عارفان، منکر عقل نیستند، بلکه می‌خواهند حدود عقل را مشخص سازند. جامی فایده‌ی عقل را به آداب بندگی منحصر می‌داند:

عقل جز وی در این نشیمن کسب — بهر آداب بندگیست فحسب[2]

در این بیت، جامی می‌خواهد خاطر نشان کند که عقل را فقط برای ادب و نظم بندگی داده‌اند و او را واجب است که در این حد باز ایستد. زیرا در میدان معرفت حقایق، مخصوصاً معارف الهی پای خرد چوبین است و پای چوبین سخت بی‌تمکین. عارف ما در این که معارف الهی را برتر از حدود عقل می‌شمارد، تنها نیست. زیرا اگر از عارفان و دانشمندان خود، که جامی با آنان در این باب هم عقیده است بگذریم، می‌بینیم جمعی از فرزانگان غرب را نیز عقیده چنان بوده است. حالا اندکی به گفتار غربیان گوش فرا می‌دهیم:

---

۱. المنقذ من الضلال، ص ۱۰۳.　　۲. هفت اورنگ، سلسله الذهب، ص ۵.

در علم لاهوت غرب، اصطلاح مکتب عقلی[1] را در برابر مکتب خوارق عادت و طبیعت[2] قرار داده‌اند. مکتب نخستین، عقیده دارد که عقل، صحیح‌ترین محک «وحی» و درست‌ترین مقیاس حقایق آن است. از این رو، اگر مسأله‌ای از مسائل وحی با منطق عقل سازگار نباشد، باید آن را مورد انکار قرار داد. اما مکتب خوارق طبیعت بر آن است که حقایق وحی از قلمرو عقل و اندیشه بیرون است. بنابراین، امتحان و آزمایش این حقایق به منطق خرد به غایت متعذر می‌نماید و نباید آن را به میزان عقل سنجید.[3] طرفه‌تر آن که دکارت، بنیادگذار مکتب عقلی در فلسفه‌ی اروپا، که معرفت حقیقی را فقط از راه عقل میسر می‌دانست، نیز از همین زمره است. چه وی عقیده داشت که پرواز عقل از میدان حقایق فلسفی تجاوز نمی‌کند، اما حقایق دین و وحی از حدود اندیشه و عقل برتر است، و از حکمت بعید می‌نماید که ما حقایق تنزیل را در برابر دلایل ضعیف عقل تسلیم کنیم؛ زیرا بحث و تحقیق در این امور جز به مدد آسمانی، یعنی وحی که خداوند آن را بر بندگان برگزیده خود نازل می‌فرماید، ممکن نیست.[4] دیگر از فلاسفه‌ی مشهور غرب که معرفت متافزیک را از طریق عقل نظری ناممکن می‌شمارد، کانت است. برگسون نیز معتقد بود که:

> عقل به انسان برای ادراک حقایق مطلق داده نشده است، بلکه برای آن داده شده است که اسباب و لوازم زندگی را فراهم نماید. چه فراهم

---

1. Rationalism.
2. Irrationalism or supernaturalism.
۳. اسس الفلسفة، ص ۲۶۶.
۴. قصة النزاع بين الدين و الفلسفة، ص ۱۸۱.

کردن لوازم زندگی موکول به ادراک حقایق مطلق نیست و ادراک حقایق نسبی برای آن کافی است. به این معنی که جانداران باید زندگی کنند و زندگی کردن مستلزم کوشش است وکوشش در مقابل موانع و مشکلات طبیعی یا غیر طبیعی به‌کشمکش می‌کشد وکشمکش آلات و اسباب می‌خواهد. بنابراین، ناظم کارهای جهان به هر یک از انواع جانوران اسباب و آلاتی برای این منظور داده است و آنها بر حسب خلقت، بعضی چنگال و دندان یا شاخ یا نیش یا زهر یا چیزهای دیگر دارند، از این گذشته، همه‌ی جانوران اعمالی راکه برای زندگانی باید بکنند به فطرت و غریزه می‌دانند و می‌کنند و به عقل محتاج نیستند. درندگان به فطرت، شکار کردن می‌داند و مورچه به فطرت، دانه جمع‌آوری می‌کند و زنبور عسل به فطرت، انگبین ساخته ذخیره می‌نماید، پرندگان به فطرت آشیانه می‌سازند و همچنین هر یک از جانوران. اما آدمی بر حسب خلقت نه آن آلات را دارد نه آن غریزه‌ها و فطرت‌ها را. یا اگر دارد به آن قوت و فراوانی نیست و کار زندگی راکفایت نمی‌کند. در عوض به او عقل داده شده است که همه‌ی آن نقص‌ها را تدارک می‌نماید. پس عقل برای تدبیر معاش است نه برای درک حقایق و علم به‌کنه اشیاء و کار اصلی او این است که در مادیات عمل کند و از آنها آلات و افزار بسازد و با آن آلات وافزار، مصنوعات دیگر که محل حاجت او است فراهم کند که معاش و آسایش و امنیت زندگانی او را تامین نماید.[1]

۱. سیر حکمت در اروپا، ج ۲، ص ۳۰۹.

جامی و علم کلام

عارف ما آن‌سان که با فلسفه مخالف است، به علم کلام نیز اعتنا ندارد؛ زیرا وی در کلام نفوذ فلسفه و روش استدلال را بالعیان می‌بیند و به همین جهت، سالک را به شدت از خواندن کتاب‌های کلام از قبیل مواقف و مقاصد، که از آثار مهم این فن است، باز می‌دارد:

از مقاصد ندیده کسب نجات　　　بی‌خبر از مواقف عرصات[1]

***

هیچ وقوفت ز مقاصد چو نیست　　　از طلب آن به مواقف مایست[2]

***

گشتی به وقوف بر مواقف قانع　　　شد قصد مقاصدت ز مقصد مانع
هرگز نشود تا نکنی رفع حجب　　　انوار حقیقت از مطالع طالع[3]

به عقیده‌ی عارف، علم کلام، مانند فلسفه، طالب حقیقت را از گرداب وهم نجات نمی‌دهد، بلکه شکی بر شک او می‌افزاید و آرامش خاطرش را سلب می‌کند. غزالی می‌گفت: «**غالب اصحاب شک در هنگام مرگ متکلمانند**».[4] فخر رازی که عمر خود را بر سر مباحث کلامی از دست داد، می‌گریست و فریاد می‌کرد که ای کاش به علم کلام مشغول نمی‌شدم.[5] ابن عربی نامه‌ای به فخر رازی فرستاد و در آن اظهار داشت:

که ای دوست دینی! بر بعضی از آثار تو دست یافتم و فهمیدم که

---

۱. هفت اورنگ: سلسله الذهب، ص ۶۰.
۲. هفت اورنگ: تحفة الاحرار، ص ۴۲۱.
۳. لوائح، ص ۲۲.　　۴. نقض المنطق، ص ۳۵.
۵. مقدمه‌ی اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین، ص ۳۳.

خداوند تو را به قوت تخیل وجودت فکر تأیید فرموده. باید دانست که علما وارث انبیا هستند، وراثت بایست کامل و از تمام وجوه باشد. لذا دانشمند عاقل را سزاوار است بکوشد تا از تمام جهات وارث ایشان گردد. عزیزم، خداوند توفیقت دهاد می‌دانی که زیبایی طبیعتِ انسان در آن است که به معارف الهی آراسته شود، همچنان زشتی طبیعت آدمی به ضد آن معارف است. پس باید صاحب همت بلند عمر خود را در شناخت محدثات و ممکنات و تفاصیل آن وقف نسازد، چه در این صورت بهره‌ای از معرفت پروردگار نخواهد داشت. و نیز او را شایسته است که خویشتن را از نفوذ اندیشه نجات دهد زیرا مأخذ فکر معلوم است، حال آن که حق مطلوب چیز دیگری است. و علم به خدا غیر از معرفت به وجود خدا است؛ لذا خردمند وقتی می‌خواهد خدا را از حیث مشاهدت و عیان بشناسد، باید دل را از اندیشه پاک سازد. هر که بالذات، عاری از کمال است و کمال را از غیر بگیرد فقیر و نیازمند است، و همین است حال ماسوای الله. پس همت بلنددار و علم را بر سبیل کشف و یقین جز از خدا فرا مگیر. اهل افکار اگر به پایان و نهایت اندیشه برسند، باز در حال تقلید قرار دارند، زیرا حقیقتْ امر برتر و بزرگ‌تر از آن است که فکر از وی واقف شود. تا فکر موجود باشد، محال است عقل اطمینان یابد. عقول را حدی است که از آن حدّ تجاوز نتوانند کرد و عقل برای قبول عنایات الهی مستعد است. از این رو، باید خردمند طالب نفحاتِ جود باشد و در قید نظر وکسب محصور نماند. یکی از یارانت که درباره‌ی تو نیت نیکو دارد، به من حکایت کرد که روزی فخر رازی را گریان

دیدم. از علت گریه‌اش پرسیدم. جواب داد: سی سال به مسأله‌ای عقیده داشتم، اکنون در اثرِ دلیلی، خلاف آن بر من روشن شد. از این رو گریستم. آن‌گاه گفت: شاید آنچه راکه الساعه دانستم نیز همچون مسأله‌ی نخستین باشد. این است گفتار تو. کسی که بر مرتبت عقل و فکر وقوف دارد، محال است به اطمینان و آرامش خاطر نایل شود، مخصوصاً در معرفت خداوند. پس ای برادر! ترا چه شده که در این ورطه بازمانده‌ای و در طریق ریاضات، مکاشفات، مجاهدات و خلوات که آن را رسول خدا مقرر فرموده، داخل نمی‌شوی تا برسی به آنچه که آن‌کس رسید که خدا درباره‌اش فرمود: «عبداً من عبادنا أتیناه رحمة من عندنا و علمنا من لدنا علماً».[1]

فخر رازی در دو بیت زیر نیز به ناتوانی خود اعتراف می‌کند:

نهایة اقدام العقول عقال — واکثر سعی العالمین ضلال

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا — سوی ان جمعنا فیه قیل و قال[2]

پس وقتی که متکلم مشهوری مانند فخر رازی از اشتغال به علم کلام اظهار پشیمانی کند و از ضعف و سستی ابحاث کلامی اشک ریزد، لابد عارفی همچون جامی، «مواقف» را مانع از مقاصد می‌داند و «مطالع» را

---

۱. ر.ک: کشکول بهایی، ص ۳۵۳ ـ ۳۵۵. این نامه مفصل بود و نگارنده مضمونش را با اختصار در اینجا نقل کرد.

۲. المباحث المشرقیه، ج ۲، ص ۵۳۰، شرح حال رازی به قلم سید زین العابدین. حاصل مضمون آن دو بیت این است: سرانجام پای خرد از رفتار می‌ماند و غالب کوشش مردم به گمراهی می‌انجامد، از بحثی که در طول عمر کردیم، بهره‌ای نبردیم جز قیل و قال چند.

حجاب انوار حقیقت می‌شمارد.

تا بدین جا، کلام عارفان را در نقد عقل خواندیم. پس، مناسب است که یکی دو کلمه از اصحاب منطق در قدح سخنان صوفیان، که خود آن را ثمر کشف می‌دانند، نقل کنیم:

ابن سینا کلمات صوفیه را بعید از حکمت و برهان و دور از فهم می‌داند. وی در آغاز طبیعیات شفا، به ردّ گفتار کسانی که قایل به شوق هیولی به صورت می‌باشند پرداخته و این قول را در سستی، همانند به کلمات صوفیه دانسته است، چنان‌که گوید:

فکیف و قد جعلوا ذلک شوقالها الی الصورة المقومة فمن هذه الاشیاء یعسر علی فهم هذا الکلام الذی هو اشبه بکلام الصوفیه منه بکلام الفلاسفة و علی ان یکون غیری یفهم هذا الکلام حق الفهم.[1]

فیلسوف ما آنجا که از مرد «همدانی» انتقاد و گفت‌وگو کرده، در باب «الهیات» او می‌گوید: «و اما الالهیات فسخط مناسب لکلام الصوفیة».[2] عجیب [است که] ابوریحان بیرونی، کلام صوفیه را حتی برای خود ایشان نامفهوم می‌داند و می‌گوید: «وکلام الصوفیة یکاد ان یکون غیر مفهوم عندهم فضلا عند غیرهم».[3]

نیازی به گفتن ندارد که نزاع و جدال صوفی با فیلسوف و متکلم در الهیات و مسایل ماورای طبیعت است، زیرا عارفان که مستغرق در بحر

---

۱. الطبیعیات.

۲. پنج رساله، رساله‌ی بعضی از الافاضل الی علما مدینة اسلام، ص ۷۴.

۳. رسایل البیرونی، رساله افراد المقال، ص ۲۷.

معارف الهی هستند، به علوم دیگر مانند طبیعیات و ریاضیات بی‌اعتنا بودند. با آن همه اختلافی که در میانِ اصحاب کشف و ارباب عقل به نظر می‌رسد، ممکن است این دو طایفه در مسأله‌ای اتفاق نظر پیدا کنند. و به عبارت دیگر، در یک موردی، هر دو راه به یک نتیجه منتهی شود و صاحبدل، سخن حقی را از «خردمند» قبول کند. زبان حال عارفان، در چنین موردی همان است که قدیس اگوستین، عارف و فرزانه‌ی معروف مسیحی گفته بود:

> هر گاه کسانی که فلاسفه‌اش می‌نامند، سخنی حق و مطابق با ایمان ما بگویند، باید آن را از ایشان بگیریم، چنان‌که مالی را از غاصبش می‌گیرند.[1]

ابن عربی در این باب می‌گوید:

> اگر کسی در اقوال عارفان به مسأله‌ای متوجه شود که آن مسأله را فیلسوف یا متکلمی نیز ذکر کرده است و آنگاه درباره‌ی قائلش که صوفی محقق است بگوید وی فیلسوف بوده، بدین دلیل که فیلسوف آن مسأله را ذکر کرده و بدان عقیده دارد و این صوفی مسأله مورد نظر را از آن فیلسوف گرفته و نقل کرده است، یا آن که گوید وی دین ندارد، زیرا فیلسوف بدان مسأله قایل است و فیلسوف متدین نیست، باید گفت که چنین گفتاری، اهل تحصیل را نشاید؛ چه تمام دانش و علم فیلسوف، باطل نیست و شاید که آن مسأله را که فیلسوف گفته است، حق باشد. خاصه وقتی که گفته‌ی او مطابق با فرمایش حضرت

---

۱. تاریخ الفلسفة الاروبیه فی العصر الوسیط، ص ۱۶.

رسول(ع) باشد و مخصوصاً سخنانی که فلاسفه در نصیحت و بیزاری از شهوات و مکاید نفوس گفته‌اند. اما اگر کسی این طور بگوید که صوفی آن مسأله را از فیلسوف شنیده و یا در کتاب‌های ایشان خوانده است، ممکن است که با این قول خود در ورطه‌ی دروغ و یا نادانی واقع شود. دروغ از آن جهت است که وی این امر را از آن صوفی، مستقیماً ندیده است؛ جهل است زیرا خود در آن مسأله در میان حق و باطل فرق نگذاشته و ندانسته که حق است یا باطل و اینکه می‌گوید فیلسوف دین ندارد، دین نداشتن او بر بطلان علوم و اقوال او دلیل نتواند بود. زیرا هر خردمندی از روی عقل، گفتار و علم او را مورد تأمل قرار می‌دهد. پس، این شخص با چنین اعتراضِ خود بر صوفی، از محیط علم، راستی و دین بیرون رفته و در سلک نادانان، دروغگویان و کم‌خردان درآمده است.[1]

روی هم رفته، از گفت‌وگویی که در اوراق گذشته به عمل آمد، نتیجه چنین می‌شود که: روش تصوف با فلسفه اختلاف دارد، چه صوفیان علم یقینی را فقط از طریق کشف و عیان میسر می‌دانند و فیلسوفان می‌خواهند که از راه نظر و برهان به حقیقت اشیاء واقف شوند. اگرچه تصوف با فلسفه‌ی اسلامی تقریباً در هدف و غایت اتفاق دارد، زیرا هر دو ادعا می‌کنند که رهرو را به خداوند و سعادت و آرامش نفس می‌رساند، لیکن تصوف، چنان‌که گفتیم، در طریقی که برای رسیدن بدین

---

۱. الفتوحات المکیة، ج ۱ ص ۳۲، کلام بالا مضمون و خلاصه‌ی سخنان ابن عربی است.

غایت اختیارکرده است با فلسفه اختلاف پیدا می‌نماید، بدین معنی که فلسفه تأمل و نظر عقلی را وسیله این غایت می‌شمارد و به جانب عمل نیز توجه دارد، در حالی که تصوف فقط عمل و تعبد را در حصول سعادت ابدی کافی می‌داند.[۱] این اختلاف طریق لابد به تفاوت عقیده منجر شده است و هر یک از صوفی و فیلسوف در مسائل فلسفه‌ی الهی، عقیده‌ای اظهارکرده است که با رأی آن دیگری مختلف است. پس در نتیجه، عارف ما در میان طریقین راه صوفیان را برگزیده و عقاید ایشان را نه تنها بر افکار فیلسوفان ترجیح داد، بلکه در برابر آرای متکلمان که از نصوص دینی غفلت نکرده‌اند، نیز عقاید عارفان را حق دانست. وی در قصیده‌ای که زیر عنوان «رشح بال بشرح حال» به سال ۸۹۳، یعنی پنج سال قبل از وفات خود سروده، مانند امام غزالی، سرگذشت معنوی خود را از آغاز تحصیل شرح داده و گفته است که علوم نحو، صرف، منطق، حکمت مشایی، حکمت اشراقی، حکمت طبیعی، حکمت ریاضی، علم فقه، علم اصول فقه، علم حدیث، علم قرائت قرآن و تفسیر آن را فرا گرفتم، ولی چون از دانستنی‌های مدرسه کامم حاصل نشد، به صف صوفیان در آمدم. عارف ما در وادی عرفان به مشاهده‌ی «وجود واحد» نایل آمد و دید آنچه که دید. «فظن خیرا و لاتسئل عن الخبر». و اینک رساله را به ذکر قسمتی از آن قصیده به پایان می‌رسانیم تا ختام آن مسک باشد.

---

۱. اسس الفلسفة، ص ۴۵۳.

منم چو گوی به میدان فُسحتِ مَه و سال
به صولجان قضا منقلب ز حال به حال
به سال هشت‌صد و هفده ز هجرت نبوی
که زد ز مکه به یثرب سرادقات جلال
ز اوج قلّه‌ی پروازگاهِ عزّ قِدَم
بدین حضیضِ هوان سست کرده‌ام پر و بال
به هشت‌صد و نود و سه کشیده‌ام امروز
زمام عمر در این تنگنای حس و خیال
میان این دو حد از مدت بقا بر من
چه ورطه‌ها که گذشت از تحول احوال
به پشت باز فتادم نخست یک چندی
بدان مشابه که باشد طبیعت اطفال
نکرده هیچ گنه بود چون گنه‌کاران
به مهد تربیتم بسته دست و پا به دوال
قدم ز رفتن لنگ و کف از گرفتن شل
دهن ز خوردن بند و زبان ز گفتن لال
ز نوک هر مژه خون جگر نیفشانده
نیامده به گلو شیر صافیم چو زلال
وزان پسم نرسیده هنوز قوت عقل
به پایه‌ای که یمین را جدا کنم ز شمال
ز حجر مرحمت مادرم کشیده به جبر
عنایت پدر مشفق حمیده خصال

به دست صنع معلم سپرد دست مرا
به پای طبع من از عقل او نهاد عقال
فشاند جان مرا در زمین استعداد
ز حرف‌های هجا تخم علم و فضل و کمال
گشاد باصره را از نقوش خطی‌شان
ره نظر به عروسان عنبرین سر بال
رساند ناطقه را در وجود لفظی‌شان
به منتهای بیان در مجاری اقوال
ز حرف حرف کلامم هجاکنان گذراند
چو رهروی که به پایش بود نهاده شکال
وزان سپس چو ز پایم شکال را برداشت
شدم روانه به مقصد به گام استعجال
زبای بسمله تا سین ختم ناس مرا
عبور داد بدین منهج و بدین منوال
در آمدم پس از آن در مقام کسب علوم
ممارسان فنون را فتاده در دنبال
زنحویان طلبیدم قواعد اعراب
ز صرفیان شنویدم ضوابط اعلال
ز قول شارح هر منطقم چو شد ملکه
طریق کسب مطالب به فکر و استدلال
پی دخول به بیت فواید حکمی
زدم به درس حکیمان، در جواب و سؤال

گـهی بـه بـرزن مشـائیان نـهادم پـای
گـهی بـه دامـن اشـراقـیان زدم چـنگال
بـه دست فکـرت مشکـل‌گشای بگشـادم
ز شـاهدان «طـبیعی» بـراقـع اشکـال
بـه کـلک صـورت مـعنی نـمای بـنهادم
بـرای فـهم «ریـاضی» بـدایـع اشکـال
نـمود روی «الهـی» ز پـرده‌ی دل روی
شـدم ز پـرتو آن مشکـلات را حـلال
ز عـلم فـقه و اصـولش تـمام دانسـتم
که چیست مستند حکم هر حـرام و حـلال
چـو در سـرایـر قـرآن شـدم مـجاهده‌کش
در آن مـجاهده جـایز نـداشـتم اهـمال
شـد از رواة حـدیث و اثـر مـرا روشـن
ره پـیمبر و آیـین صـحب و سـیرت آل
ز حـد مـطلع و ظـهر و بـطون او کـردم
بـه قـدر حـوصله رفـع غـیاهب اجـمال
نشد ز عـلم مـجرد چـو کـام مـن حـاصل
بـر آن شـدم کـه کـنم آن عـلوم را اعـمال
زدم قـدم بـه صـف صـوفیان صـافی‌دل
که نیست مقصدشان از عـلوم جـز اعـمال
صـفیر ذکـر زدم بـالعشی و الاشـراق
نـدیم فکـر شـدم بـالغدو و الاصـال

ز ذکر و فکر رسیدم به مشهدی که گرفت
حجاب کون ز وجه حقیقت اضمحلال
وجود واحد و نور بسیط را دیدم
عیان به صورت اضواء و هیبت اظلال
نمود کثرت ظاهر ز وحدت باطن
به سان دوره آتش ز شعله جوال[1]

---

۱. دیوان جامی، ص ۶۱.

مآخذ مهم

آثار مولانا جامی

۱. دیوان، نسخه‌ی خطی متعلق به شاغلی رضوی که به سال ۱۱۰۳ هـ کتابت شده است. و دیوان کامل جامی به اهتمام هاشم رضی، چاپ تهران، ۱۳۴۱.

۲. هفت اورنگ، به اهتمام مدرس گیلانی، چاپ تهران، ۱۳۳۷ ش.

۳. لوایح، چاپ نولکشور، ۱۳۵۵ هـ

۴. لوامع، چاپ مجتبایی، دهلی، ۱۳۲۹ هـ

۵. الدرة الفاخرة (ضمیمه اساس التقدیس)، چاپ مصر، ۱۳۲۸ هـ

۶. نقد النصوص، چاپ بمبئی، ۱۳۰۷ هـ

ابن عربی

۷. الفتوحات المکیة، چاپ مصر.

صدرالدین القونوی

۸. اعجاز البیان فی تأویل‌ام القرآن، چاپ دوم حیدرآباد دکن، ۱۳۶۸ هـ

شیخ الرئیس ابن سینای بلخی

۹. الاشارات و التنبیهات، به تصحیح و تعلیق و مقدمه سلیمان دنیا، قاهره، ۱۹۴۸ م.

۱۰. شرح نصیرالدین طوسی بر اشارات، به تصحیح دکتور سلیمان دنیا، چاپ دارالمعارف، ۱۹۵۸ م.

۱۱. الشفاء ـ المنطق بخش مدخل به تصحیح انجمن ابن سینا چاپ مطبعه امیریه، قاهره، ۱۹۵۲ م.

۱۲. تسع رسایل، چاپ اول مصر، ۱۹۰۷ م.

۱۳. پنج رساله با مقده و حواشی و تصحیح دکتور احساس یار شاطر، تهران، ۱۳۳۲ ش.

حجة الاسلام غزالی

۱۴. المنقذ من الضلال، با مقده و تصحیح دکتور جمیل صلیبا و دکتور کامل عیاد، چاپ ششم، دمشق، ۱۹۶۰ م.

سید شریف جرجانی

۱۵. شرح مواقف، چاپ اول مصر، ۱۹۰۷ م.

فخرالدین رازی

۱۶. المباحث المشرقیه، چاپ اول حیدرآباد دکن، ۱۳۴۳ هـ

صدرالدین شیرازی

۱۷. الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیة الاربعة، جلد اول از سفر اول چاپ دوم تهران.

استاد بیرونی

۱۸. مجموعه رسایل، چاپ حیدرآباد دکن.

ملاعلی بن حسین

۱۹. رشحات، چاپ نولکشور، ۱۹۱۲ م.

یوسف کرم

۲۰. العقل والوجود، چاپ دارالمعارف به مصر، ۱۹۵۶ م.

۲۱. تاریخ الفلسفة الاوربیه فی العصر الوسیط، چاپ دار المعارف بمصر، ۱۹۵۷ م.

دکتور توفیق الطویل

۲۲. اسس الفلسفه، چاپ سوم قاهره، ۱۹۵۸ م.

۲۳. قصة النزاع بین الدین و الفلسفه چاپ دوم مصر.

محمد علی فروغی

۲۴. سیر حکمت در اروپا، چاپ سازمان کتاب‌های جیبی، تهران، ۱۳۴۰ش.

رسالهٔ چهارم

تعلیقه‌ای بر سلامان و ابسال جامی

به ضمیمه‌ی

نگاهی به سلامان و ابسال جامی و سوابق آن

از: عبدالحی حبیبی

بسمه‌تعالی

(۱)

سلامان و ابسال

تلقین مطلب اخلاقی و اجتماعی و حکمتی و سیاسی به وسیله‌ی نثر یا نظم روائی و در ضمن قصص و حکایات، از زمان قدیم در بین بشر رواج داشته و در ادبیات هر ملتی چنین داستان‌ها را می‌توان یافت که مبنای آن بر حکمت و تلقینات اخلاقی بوده و مبادی سودمند و مفیدی را در ضمن حکایات شیرین و دلچسپ درآورده باشند. از نظایر اینگونه داستان‌ها در هند، کتاب کلیله ودمنه[1] و بوداسف و بلوهر است[2] که از سنسکریت به عربی و

---

۱. نام این کتاب، به قول البیرونی، در سنسکریت (پنچه تنتره) بود که به امر انوشروان، طبیب معروف برزویه آن را به پهلوی درآورد. و مؤلف اصلی آن را بید یا پندت گفته‌اند که به گفته‌ی الیعقوبی و ابن حوقل آن را برای دابشلیم راجه نوشته بود و از همین ترجمه‌ی پهلوی، عبدالله ابن مقفع در اواسط قرن دوم هجری به عربی ترجمه کرد، که از روی آن ابان بن عبدالحمید لاحقی نظم نموده و به هارون الرشید تقدیم داشت و یکصد هزار درهم جایزه گرفت (کتاب الوزراء، جهشیاری، ص ۲۵۹ ☜

فارسی ترجمه شده‌اند و در ادب پهلوی نیز داستان‌هایی از همین قبیل، مانند داستان بهرام چوبین[3] و شهر براز یا اپرویز و غیره موجود بود.[4] که در

☞ طبع ویانا، ۱۹۲۶). و ناظم دیگر تازی آن علی بن داود است و البیرونی گوید که در ترجمه‌ی آن از هندی به پهلوی و عربی و باز به فارسی تحریفاتی وارد آمده و اگر من مجال یابم، آن را به رعایت امانت ترجمه خواهم کرد (کتاب الهند، ص ۱۲۳).

اما ترجمه‌ی فارسی آن را در عهد امیر نصر بن احمد سامانی، ابوالفضل محمد بلعمی وزیر کرد. (مقدمه‌ی شاهنامه ابومنصوری). و از روی همین ترجمه به قول فردوسی «گر غایه بوالفضل دستور اوی» به رودکی به فرمود، تا آن را به فارسی دری در مثنوی بحر رمل مسدس نظم کرد (حدود ۳۲۰ هـ) که اکنون در دست نیست. و بعد از این ابوالمعالی نصرالله بن محمد منشی غزنوی آن را در اوائل قرن ششم هجری به فارسی در آورد (حدود ۵۳۶ هـ). و یک کلیله و دمنه‌ی منظوم از احمد بن محمود طوسی لامعی (حدود ۶۴۲ هـ) در موزه‌ی برتانیه موجود است.

و باز در هرات به دست ملاحسین واعظ کاشفی به نام انوار سهیلی تهذیب و ترتیب شد (حدود ۹۳۰ هـ) تا که بالاخره از طرف ابوالفضل فیضی دکنی در عصر اکبر ۹۹۶ هـ در هند به نام عیار دانش به فارسی انشاء گردید.

(تعلقات هند و عرب، ص ۱۶۶ به بعد؛ ساسانیان، کرستن سن، ص ۴۱۲؛ سبک‌شناسی، ج ۱، ص ۱۵۷ و تاریخ ادبیات صفا، ج ۲، ص ۹۵۰).

۲. این داستان هندی منسوب است به بوداو پروهیتر یعنی مرشد و رهنما که در آن تولد و تربیت و عزلت بودا بیان گردیده و به اشاره و تلمیح بین استاد و شاگرد بر مسایل پیچیده و اسرار خلقت روشنی انداخته می‌شود. این کتاب در بین مسلمانان و مسیحیان مقبول بود و اخوان الصفا در رسایل خود، فصولی از این کتاب اقتباس کرده است (تعلیقات هند و عرب، ص ۱۷۰). داستان بوداسف و بلوهر از سنسکریت به پهلوی و از آن به سریانی ترجمه شد، که از روی آن در یونانی رومانی به نام BARLAAM ETYO ASEPH ترتیب گردید و در قرون وسطی داستان‌های فراوانی را در اروپا بر اساس آن نوشتند (ساسانیان، کرستن سن، ص ۴۱۳، ترجمه‌ی عربی).

۳. این داستان را جبله بن عالم در حدود ۱۱۰ هـ از پهلوی به عربی درآورد که در

ادب فارسی، بهترین نمونه‌های آن را در مثنوی مولانا جلال‌الدین بلخی و منطق الطیر عطار و غیره توان یافت.

اما داستان سلامان و ابسال،[5] تا جایی که معلوم است، اصل آن

☜ اخبار الطوال دینوری و در ترجمه تاریخ طبری و در شاهنامه فردوسی برخی از آن موجود است.

۴. تاریخ ادبیات، دکتور صفا، ج ۱، ص ۱۳۴.

۵. نام سلامان و ابسال، به ظن غالب، از اصل یونانی آن در عربی تصحیف گردیده و چون اصل یونانی بود، نام‌های پهلوانان اصلی آن هم مانند هرمانوس و **قلیقولاس** باید به ریشه‌ی یونانی آن مربوط باشد. **محقق طوسی** در شرح اسمین گوید: «سلامان نام درخت و نام جای و از اسمای رجال است و ابسال به کسره‌ی اول تحریم باشد و بسل در لغت عرب حبس و منع است» (شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۶۴). **ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم** معروف به **ابن منظور افریقی** گوید: «سلامان که واحد آن سلامانه است، نوعی از درخت است» (لسان العرب، ج ۱۵، ص ۱۸۹، طبع بولاق، ۱۳۰۳ ق). اما جامی نام سلامان را مشتق از سلامت دانسته و گوید:

چون ز هر عیبش سلامت یافتند — از سلامت نام او بشگافتند
سالم از آفت تن و اندام او — ز آسمان آمد سلامان نام او

ولی این اشتقاق نیز با قواعد زبان تازی مطابق نیست، و اگر در عربی نام جایی و یا مردی و یا درختی هم باشد، و برای ابسال به فتحه‌ی اول نظایری مانند ابسال مصدر باب افعال و بسل ثلاثی مجرد نیز در آن زبان موجود باشد، باز هم این دو نام را عربی پنداشته نمی‌توانیم. زیرا اصل داستان زاده‌ی سرزمین عرب و پرداخته‌ی ایشان نیست، بلکه از راه ترجمه‌ی یونانی شهرت یافته است و نام‌های کارگردانان داستان هم باید از آنجا باشد.

بدان که سلامان نام آبی بود از بنی شیبان بر راه مکه از طرف عراق و در ادب عرب ذکر آن مکرر آمده است (رجوع [شود] به **معجم ما استعجم**، تألیف عبدالله اندلسی متوفی ۴۸۷ هـ، ج ۳، ص ۷۴۵، طبع قاهره، ۱۹۴۹ م).

یونانی بود و از روایات قدیم یونان به شمار می‌آمد که در عصر انتقال علوم و تراجم کتب یونانی که از اوایل دوره اموی تا اواسط عهد عباسیان صورت گرفت، از آن زبان به عربی ترجمه شده بود. داستان سلامان و ابسال در ادبیات عرب و عجم به صور مختلف نقل شده و آخرین شکل ادبی همان است که از طرف حضرت جامی به آن داده شده. و من تا جایی که اطلاع دارم، تمام صور آن را در ذیل شرح می‌دهم:

(۲)

ترجمه‌ی عربی حنین بن اسحق

این ترجمه در ۱۱ صفحه کوچک ۱۸ سطری، در آخر مجموعه‌ی نُه رساله‌ی شیخ الرئیس حسین ابن سینا، در سنه‌ی ۱۹۰۸ م به وسیله‌ی مطبعه هندیه قاهره مصر چاپ شده که عنوان آن چنین است: «قصة سلامان و ابسال ترجمة حنین بن اسحق العبادی من اللغة الیونانیة». این مترجم ابوزید حنین بن اسحق عبادی، طبیب و مورخ معروف عرب است از اهل حیره عراق که در سنه‌ی ۱۹۴ هـ به دنیا آمد و عربی را از خلیل بن احمد و طب را از یوحنا بن ماسویه و غیره در بغداد فراگرفت و یونانی و سریانی و فارسی را آموخت. و مأمون عباسی، او را در بغداد رئیس دیوان ترجمه گردانید. وی به ممالک روم و فارس سفرها کرد و ۲۶۰ کتاب را از یونانی به عربی و سریانی برگردانید، و ۱۱۵ کتاب را نوشت. و در سنه‌ی ۲۶۰ هـ در بغداد مُرد.[۱] و به اتفاق مورخان، ترجمه‌ی «سلامان و ابسال» یونانی

---

۱. برای شرح حال او دیده شود: ابن خلکان، ج ۱، ص ۱۶۷ و فهرست ابن ندیم، فن

به عربی از اوست.[۱] و محقق طوسی نیز تصریح می‌کند که: «و نقلها حنین بن اسحاق من الیونانی الی العربی» (شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۶۶).

چنین به نظر می‌آید که: قصه‌ی سلامان و ابسال، قبل از این هم در عرب شهرت داشت، زیرا محقق طوسی در شرح اشارات گوید:

> این قصه از موضوعات شیخ الرئیس نیست و طوری که امام فخرالدین رازی در شرح خود بر اشارات وضع این دو نام را به شیخ نسبت داده، صحتی ندارد. زیرا این داستان در قصص عرب وجود داشت و در امثال و حکایات عرب همین دو نام مذکور بود و من در خراسان از مردمان دانشمند شنیدم که، ابن الاعرابی در کتاب خویش که النوادر نام داشته، دو شخص را نام برده که یکی مشهور به خیر و نیکی بود و سلامان نام داشت. دو دیگر که جر همی بود به بدی و شر مشهور بود، و در همین راه بمرد، و در مثال و قصص عرب ذکری از ایشان باقی ماند.[۲]

محقق طوسی در همین جا تصریح می‌کند که:

> من کتاب النوادر ابن اعرابی را ندیده‌ام. و فقط در خراسان همین قدر از افاضل آن سامان شنیدم.

☜ ثالث از مقاله سابعه و طبقات الاطباء، ج ۱، ص ۱۸۴؛ اخبار الحکماء، ص ۱۱۷؛ تاریخ حکماء اسلام، ص ۱۶؛ فهرست تمهیدی، ص ۵۳۰؛ مجله مجمع علمی دمشق، ج ۲۲، ص ۲۷۷ و الاهرام، ج ۲۰، ص ۶، ۱۹۳۸ م.

۱. الاعلام از خیرالدین زرکلی، ج ۲، ص ۳۲۵، طبع قاهره، ۱۹۵۴ م.

۲. شرحین اشارات از طوسی و امام رازی، طبع عمر حسین خشاب در قاهره، ۱۳۲۵ ق، ج ۲، ص ۱۰۱.

این ابن الاعرابی، ابوعبدالله محمد بن زیاد از راویان و لغویان کوفه است که ربیب مفضل بن محمد صاحب المفضلیات بود و در ادب عرب و تاریخ قبایل و انساب استاد و مدت‌ها بدون رجوع به کتاب، مطالب عمده و فراوانی را بر صدها نفر القا می‌کرد. در سنه‌ی ۱۵۰ هـ به دنیا آمد و در سال ۲۳۱ هـ در سامرا از جهان رفت. از تألیفات وی النوادر در ادب است که نسخ خطی آن موجود است و طبع نشده.[۱]

ذکر نام سلامان و ابسال در نوادر حکایات عرب در اوایل قرن سوم هجری، این مطلب را به ثبوت می‌رساند، که داستان سلامان و ابسال در اوایل دوره‌ی اسلامی بین تازیان شهرت داشت و محقق طوسی نیز، بیست سال بعد از نوشتن شرح اشارات، همین قصه را به دو صورت خوانده و ملخص آن را در شرح اشارات نوشت که یکی از آن، ترجمه‌ی حنین بن اسحق از یونانی به عربی بود.[۲]

تلخیصی که محقق طوسی از داستان سلامان و ابسال در شرح اشارات می‌دهد، طابق النعل بالنعل با متن مطبوع ترجمه حنین بن اسحق برابری دارد، که من به قید اختصار آن را می‌آورم:[۳]

---

۱. الاعلام زرکلی، ج ۶، ص ۳۶۶. برای شرح احوال وی، رجوع کنید به: ابن خلکان، ج ۱، ص ۴۹۲؛ تاریخ بغداد، ج ۵، ص ۲۸۲؛ الوافی بالوفیات، ج ۳، ص ۷۹؛ نزهة الالباء، ص ۲۰۷؛ طبقات النحویین، ص ۲۱۳؛ معجم الادبا، ج ۷، ص ۵؛ فهرست المولفین، ص ۲۴۸؛ مجلة المقتبس، ۶ / ۳ / ۶؛ الفهرست ابن ندیم، ص ۶۹ و بروکلمن ۱ / ۱۱۹ / ۱۷۹.

۲. شرح اشارات محقق طوسی، ج ۳، ص ۲۶۷، چاپ مطبعه حیدری، ۱۳۷۹ ق، نمط تاسع در مقامات عارفین.

۳. محقق طوسی در شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۶۵، داستان را بسیار کوتاه و ملخص

در زمان قدیم قبل از طوفان آتش، پادشاهی که هرمانوس بن هرقل سوفسطیفی نام داشت، بر کشور روم تا کنار بحر و بر بلاد یونان و سرزمین مصر حکم می‌راند. وی بنای عظیم و طلسم کهنی را ساخت که در طول صد هزار قرن از بین نرفت و غلبه‌ی عناصر، ارکان آن را ویران نساخت و اهرام نامیده شد. این پادشاه دانشمند، که کشور وسیعی داشت، بر آگاهی از تأثیرات صور فلکی مولع بود، و اسرار خواص زمینی را دانستی و اشکال طلسمی را ممارست نمودی. وی با مرد آلهی قلیقولاس صحبت داشتی و از او علوم خفی آموختی. و این حکیم همواره در غار ساریقون به ریاضت پرداختی و در چهل روز، یک بار به گیاهان زمینی روزه‌گشادی. و به تدبیر این مرد دانشمند، معموره‌ی زمین مسخر هرمانوس شد.

اما پادشاه پسری نداشت و به حکیم شکوه نمود. چون هرمانوس از معاشرت زنان دوری می‌جست و در مدت سه قرن زندگی خویش با زنی هم آغوش نشده بود، بنابر آن دانشمند مذکور چاره‌ای اندیشید و از نطفه‌ی هرمانوس، طفلی زیبا به وجود آورد که او را سلامان نامیدند و برای پرورش و شیر دادن این کودک، دختر هژده‌ساله فتانی را که ابسال نام داشت گماشتند. پادشاه از این تدبیر مرد دانشمند شادگشت و گفت: ای سلطان فرودین کیهان! چه پاداش می‌خواهی؟

دانشمند پاسخ داد: اگر می‌خواهی پاداشی دهی، همت گمار! تا بنائی عظیم به وجود آورم که آب از ویرانی و آتش از سوختاندن آن فرو

☜ آورده که تمام آن در یک صفحه است، ولی من آن را از متن عربی حنین بن اسحق تلخیص کردم.

ماند و حصاری باشد برای بقای نقش و نگهداری آن از نادانان. و من برای این بنا دری را خواهم ساخت که جز دانشمندان حق، آن را نه بینند. و در بین هر هفت طبقه‌ی آن، یک طبقه‌ی صدگزی خواهد بود تا دانشمندان در آن پناه یابند.

شاه این نظر حکیم را پسندید و گفت: چون این بنا سودمند است، بنابر آن یکی را برای خود و دیگری را برای من بساز! تا خزاین و علوم و اجساد ما بعد از مرگ در آن محفوظ مانند.

در چنین حال دانشمند درازا و پهنای هر دو اهرام را تعیین کرد و در زیر زمین، خانه‌های درازی را ساخت و آلات گوناگونی را در آن نصب کرد و هر روز هفت هزار و دوصد کارگر در آن کار کردی، تا به انجام رسید.

اما کودک نوزاد، دوره شیرخواری خود را در آغوش ابسال زیبا گذرانید. چون پادشاه خواست او را از کنار دایه‌اش جدا کند، آن‌قدر تپید که دل پدر بر او سوخت و تا سن بلوغ او را با ابسال ماند. اکنون محبت کودکی سلامان به عشق شدید و سوزانی تبدیل شده بود. و صحبت ابسال او را از خدمت پدر باز داشته بود. چون پادشاه شدت عشق سلامان را دید، گفت: فرزندم! تو یگانه پسر منی! و در دنیا جز تو را ندارم، ولی آگاه باش! که زنان فریبنده و شرّ انگیزند و از اختلاط ایشان سودی به دست نمی‌آید، باید ابسال بر دل تو چیره نشود و خردت را مقهور و نور چشمانت را تیره نسازد. انسان باید طریق عقل سپرد و بر قوای بدنش چیره باشد، تا به دست یاری ایشان به عالم برین نورانی‌تر رسد و بر وفق عدل و حق بر حقایق موجودات آگاهی یابد. پس باید از

این روسپی که ابسال نام دارد، بپرهیزی و خود را به زیور تجرد بیارایی! تا من کنیزی را از گیهان برین (عالم علوی) به همسریت دهم.

اما سلامان به شعله‌ی عشق ابسال آنقدر سوخته بود، که پند پدر را کمتر شنفت و چون به خانه بازگشت، ماجرا را با ابسال گفت و مصلحت او را خواست. وی گفت: سخنان مردی را نباید شنید که به وعده‌های باطل، لذات آجل را از دستت می‌برد. چون من همواره ترا خوش نگاه خواهم داشت باید به پدر بگویی: که تو مرا و من تو را از دست نمی‌دهیم. سلامان این سخن را به وزیر پدرش گفت و چون وزیر آن را به شاه رسانید، سخت برآشفت و به فرزند خویش چنین پند داد: «ای فرزند! گفتار دانشمندی است که گفت: امانت با دروغ و شاهی با بخل و اطاعت نسوان فراهم نیاید. و من در زندگانی خود، که بر معموره‌ی گیتی حکم رانده‌ام و حرکات اجرام سماویه را دیده‌ام، دریافته‌ام که اشتغال با فواحش زنان، انسان را از نیکی باز می‌دارد». سلامان پند پدر را پذیرفت و اکثر شب را به اخذ علوم مفیده می‌گذرانید، ولی در اوقات دیگر به جای خدمت و حضور به دربار پدر، پیش ابسال می‌شتافت و از صحبت دلاویز وی لذت‌ها می‌برد. چون پادشاه از این حال اطلاع یافت، خواست ابسال را بکشد، ولی هرنوس وزیرش مانع آمد و پادشاه را به پند و اندرز پسرش گماشت، تا از این راه او را به راه راست باز آورد.

چون سلامان از این اندیشه‌ی پدر آگهی یافت، با ابسال مصلحت کرد، هر دو از پیش پادشاه به ماورای بحر مغرب گریختند. ولی شاه در آلات و طلسم‌های سیمینی که داشت و به وسیله آن می‌توانست موضع معینی را در اقالیم جهان بسوزاند، از احوال سلامان و ابسال آگهی یافت،

که در نهایت عسرت و صعوبت به سر می‌برند. از این رو، با خود اندیشید که عاقبت پشیمانی خواهند کشید و باز خواهند آمد. ولی چون مدتی گذشت و نیامدند، خشمگین گردید و میل ایشان را با یکدیگر به وسیله علومی که می‌دانست باطل گردانید، تا که به آلام و مصایبی گرفتار آمدند. و سلامان دانست که این همه فرآورده‌ی خشم پدر است. و بنابر آن با پشیمانی به درگاه پادشاه آمد. پدر چون او را باز دید، گفتش: پوزشت را به شرطی می‌پذیرم که این روسپی، ابسال، را پدرود گویی! زیرا در چنین حال شایسته‌ی سریر سلطنت نخواهی بود و تخت و تاج، توجه کامل و فراغ ترا از چنگ ابسال خواستار است. و اگر با وی پای بسته‌ای، دستی بر تاج شاهی نخواهی داشت.

چون این دو دلداده از رأی پادشاه آگهی یافتند، شبانگاهان بر آمدند و هر دو خود را در آب دریا انداختند. ولی شاه که متوجه ایشان بود، به روحانیت آب فرمان داد: تا سلامان را نگهداری کند و ابسال را فرو برد و غرق سازد. سلامان از فراق ابسال سخت رنجید و نالان شد و به حالت جنون و دیوانگی رسید. چون پدر او را مشرف به هلاک دید، قلیقولاس حکیم را خواست و چاره‌ی کار پسر را به او سپرد. حکیم، سلامان را به غار ساریقون برد و وعده داد: که او را با ابسال هم آغوش خواهد ساخت. ولی تا چهل روز باید هدایات او را به مورد عمل گذارد و این سه شرط او را بپذیرد:

اول: اینکه حال خود را پنهان نگذارد، زیرا علاج هیچ رنج، بدون اطلاع کامل طبیب ممکن نیست.

دوم: باید عین لباس ابسال را بپوشد و هر چه از حکیم بیند، همان

عمل را تقلید کند، جز اینکه حکیم تا چهل روز روزه خواهد داشت و سلامان در یک هفته، یک بار روزه خواهد گشاد.

سوم: باید که سلامان در مدت زندگانی خود، غیر از ابسال با دیگری عشق نورزد.

حکیم به ادعیه و نمازهای زهره پرداخت و سلامان هر روز تمثال ابسال را پیش روی خود می‌دید که می‌آید و با او به لطف و مدارا سخن می‌گوید. وی خوش بود و از توجه حکیم سپاسگزاری می‌کرد. روز چهلم بود که سلامان، چهره‌ی شگفت‌انگیز و زیبا و دلربای زهره را دید، که دل به او داد و از فرط میل و هوس، ابسال را به کلی فراموش نمود و به حکیم گفت: جز این طلعت آسمانی هیچ چیزی را نمی‌خواهم و از دیدار ابسال متنفرم. اما حکیم گفتش: با من شرط بسته‌ای که جز ابسال با دیگری عشق نورزی! و من این رنج را برای آن بردم تا ابسال را به تو باز آورم. اما سلامان هی فریاد می‌زد: به فریادم برس، که جز این چهره‌ی تابناک، دیگری را نمی‌خواهم. پس از این، حکیم دانشمند روحانیت زهره را به او مسخر ساخت که همواره پیش او آمدی و بارها به نظرش رسیدی، تا که بالاخره عشق زهره هم در دلش رو به کمی نهاد و حالت سهو و بی‌خودی وی به صحو و کدورت جاذبه به صفا مبدل گردید. و پادشاه حکیم را بیش بنواخت و سلامان را بر تخت شاهی خویش جای داد.

سلامان مدت‌ها حکم راند و صاحب دعوت عظیم گردید و کارهای شگفت‌انگیز کرد و امر داد تا این داستان را بر هفت لوح سیمین نوشتند و بر هفت تخته‌ی سیمین دیگر، ادعیه‌ی هفت ستاره را نقش کردند و تمام آن را در گور پدر پیش سرش گذاشتند.

هنگامی که بعد ازگذشتن دوره‌ی طوفان آتش و آب، افلاطون حکیم الهی به دنیا آمد و به حکمت و علم خویش دریافت که در هرمین چه ذخایر گرانبهای علوم جلیله نهفته است، بدان طرف سفری نمود، ولی پادشاهان آن عصر درگشایش اهرام‌ها با وی یاری نکردند. بنابراین، به شاگرد خود ارسطاطالیس وصیت کرد تا آن را بگشاید و از علوم پنهانی روحانی آن استفاده نماید.

چون اسکندر بر تخت شاهی نشست و انواع حکمت الهی را از ارسطاطالیس فراگرفت، وی در سفر به سوی مغرب با اسکندر فراز آمد و چون به هرمین رسیدند، ارسطو دروازه‌های آن را به طریقی که افلاطون وصیت کرده بود بگشاد، ولی جز الوحی که داستان سلامان و ابسال بر آن نقش شده بود، چیز دیگری را از آن کشیده نتوانستند. بنابراین، دروازه‌های آن را باز بستند و بر این الواح از زبان سلامان چنین نوشته بود: «دانش و شاهی را از علویات کاملات بخواهید، زیرا ناقصان جز چیز ناقص ندهند».[1]

این بود صورت روایت داستان سلامان و ابسال از ترجمه‌ای که حنین بن اسحق از متن یونانی آن نموده است و قراری که محقق طوسی گوید:

> **بعد از تکمیل شرح اشارات، همین متن از نظرش گذشته بود، ولی وی به این عقیده است که مقصد شیخ الرئیس اشاره بدین ترتیب، قصه نیست، بلکه شیخ وجه دیگر آن را در نظر داشته است.[2]**

---

۱. ترجمه از متن عربی حنین بن اسحق، ص ۱۵۸ تا ۱۶۸، تسع رسائل شیخ الرئیس، طبع امین هندیه در قاهره، ص ۱۹۰۸ م.

۲. شرح اشارات از محقق طوسی، ج ۳، ص ۳۶۷.

(۳)

وجه دیگر داستان از ابن سینا به نقل خواجه نصیر طوسی

قدمت روایت سلامان و ابسال را در بین ادبیات عرب، تا اوائل دوره‌ی اسلامی به صورت یقینی از کنجکاوی‌های بالا می‌دانیم، ولی بعد از آن در اوائل قرن پنجم هجری، همین داستان را در آثار و مؤلفات دانشمند نامور بلخی شیخ الرئیس ابو علی حسین ابن عبدالله بن سینا (۳۷۰ ـ ۴۲۸ هـ) می‌یابیم. و این دومین ذکری است که از سلامان و ابسال در دوره‌ی اسلامی شده است.

سلامان و ابسالِ شیخ اکنون در دست نیست، ولی ابوعبیدعبدالواحد بن محمد فقیه جوزجانی که بعد از ۴۰۳ هـ همواره در خدمت شیخ الرئیس بوده و در سنه‌ی ۴۳۸ هـ در همدان وفات یافته و از شاگردان نزدیک شیخ است، در رساله‌ی شرح حال استاد خود، سلامان و ابسال را نیز از مؤلفات او شمرده است.[۱] و خود شیخ نیز در تألیفات دیگرش به این داستان اشارت‌ها دارد و محقق طوسی گوید که در رساله‌ی قضا و قدر خود، قصه‌ی سلامان و ابسال را ذکر کرده است.[۲] و به قول پروفیسور برتلس، دانشمند روسی، درکتاب دیگر شیخ که «خطبات التسلية» نام داشته، نیز از این افسانه به اختصار ذکر شده است.[۳] از اسلوب نگارش و مقاصد و وجه ترتیب ابن سینا در سلامان و ابسال به تفصیل خبری نداریم، الا

---

۱. شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۶۷.　　۲. شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۶۹.

۳. جشن‌نامه‌ی ابن سینا، ج ۲، ص ۱۸، طبع تهران، ۱۳۳۴ ش، خطابه‌ی پروفیسور برتلس درباره‌ی رباعیات ابن سینا.

آنچه نصیرالدین محقق طوسی (۵۹۷ ـ ۶۷۲ هـ) در شرح اشارات شیخ ملخصی را از آن نوشته است، وی گوید:

اما وجه دیگر این داستان، که به شیخ الرئیس منسوب است و مرا بیست سال بعد از نوشتن شرح اشارت به دست آمد، ملخص آن چنین است: سلامان و ابسال دو برادر مهربان بودند، ابسال کوچک بود و در حجر تربیت برادر خود، جوان خوشروی خردمند و عالم پاکدامن دلیری بار آمد و زن سلامان بر او عاشق گشت و به شوی خود گفت: او را با فرزندان خود بیامیز، تا از او دانشی فرا گیرند. اما چون سلامان او را بدین کار باز خواند، ابسال از مخالطت زنان اجتناب نمود.

سلامان به او گفت: باری زن من تو را به منزلت مادر است، او را گرامی دار! چو پیش زن برادر آمد، احترامش را بجای آورد، ولی زن بعد از مدتی اندر خلوت، عشق خود را بدو اعلان داشت. اما ابسال روی برتافت و نپذیرفت. پس از این، زن سلامان به شوهر خود گفت: خواهرم را به برادرت به زنی داده‌ام، ایشان را با هم وصل نما. ولی به خواهر خود گفت: ابسال تنها به تو مخصوص نخواهد بود و مرا نیز در او سهمی هست. همچنین به ابسال گفت: خواهرم دوشیزه‌ی شرمگین محجوبی است، تا هنگامی که با توانس می‌یابد، با او هم آغوش مشو! بدین صورت، زن سلامان در شب زفاف اندر بستر خواهرش خوابید و چون ابسال دست به او یازید، خود را به وی سپرد و هنگامی که هم آغوش شدند، ابسال با خود اندیشید و گفت: دوشیزگان همواره شرمگین باشند و به چنین وضع خود را به آغوش مرد نسپارند. در این وقت آسمان به ابر سیاهی پوشیده بود و برقی جهیدن گرفت که جهان

را روشن نمود. و ابسال روی هم بستر خود را دید و او رابشناخت، از بسترش برآمد و از وی دوری جست. ابسال بعد ازین به برادر خود سلامان گفت: می‌خواهم برایت کشورها را بگشایم و در این کار دستی دارم. وی لشکرکشی‌ها کرد و شرق و غرب و برّ و بحر را برای برادر خود بی‌منتی مسخر نمود و او نخستین ذی قرنین است که بر گیتی مسلط گشت. چون به کشور خویش بازگشت، چنین پنداشتی که زن سلامان او را فراموش کرده باشد، ولی این زن با وی بنای عشق‌بازی گذاشت و خواست با او هم آغوش گردد. اما ابسال روی باز تافت و او را نه پذیرفت. بعد از این، دشمنی نیرومند به ایشان روی آورد و سلامان باز ابسال را با لشکریان خویش به مقابله‌ی آن فرستاد، ولی زن سلامان به سران لشکر پول داد تا او را در میدان پیکار تنها گذارند. و بدین حیلت، دشمنان برو دست یافتند و با تن خون‌آلود مجروح در میدان افتاد و مردمان پنداشتند که وی مرده است. در این وقت، یکی از حیوانات وحشی به وی رسید و پستان پرشیر خود را در دهانش گذاشت که از آن تغذیه نمود و افاقه یافت و هنگامی پیش برادر بازگشت که دشمنان او را واژگون کرده بودند و وی از فقدان برادرش مغموم بود. ابسال باز در مقابل دشمنان لشکر کشید و ایشان را فروکوفت و بسا از دشمنان را به دست آورد و شاهی را به برادر خود بازگردانید. ولی زن سلامان باز دسیسه انگیخت و به آشپز و خوان‌سالار پول داد تا غذای ابسال را زهرآگین کرد و او رابکشت. ابسال مرد راست‌باز خردمند عالمی بود که برادر از مرگش سوگوار گشت و شاهی را به دیگران‌گذاشت و خود وی گوشه گیری نمود. اما

خداوند تعالی او را نجات داد و کیفیت احوال را به او باز نمود، تا که
زن و آشپز و خوان‌سالار هر سه را به پاداش کردار خود رسانید.[۱]

محقق طوسی، بعد از نوشتن این تلخیص، دلیل می‌آورد که مقصود شیخ الرئیس در اشاره‌ای که در مقامات العارفین اشارات به سلامان و ابسال دارد، همین وجه دوم آن است؛ زیرا در رساله‌ی قضا و قدر خویش، هنگامی که سلامان و ابسال را ذکر می‌کند، از حدیث تابش برق و دیدن روی زن سلامان نیز سخن گوید و بنابراین باید گفت که مقصد شیخ همین وجه دوم آن است.[۲] چون در وجه اول، یعنی روایت حنین بن اسحاق، از این حدیث ذکری نیست، به همین دلیل نیز ثابت می‌آید که سلامان و ابسال شیخ مبتنی بر وجه دوم بوده است.

(۴)
وجه سوم داستان به نقل ابن طفیل

علاوه بر دو وجهی که حنین بن اسحاق و ابن سینا از داستان سلامان و ابسال نقل نموده‌اند، وجه سومین آن هم در ادبیات تازی موجود است. بدین تفصیل:

ابوبکر محمد بن عبدالملک بن محمد بن محمد بن طفیل اندلسی از دانشمندان و فیلسوفان بزرگ اسلام است که در وادی اش در سنه‌ی ۴۹۴ هـ به دنیا آمد و در سنه‌ی ۵۸۱ در مراکش بمرد. مورخان او را از شاگردان ابن رشید و

---

۱. شرح اشارات شیخ از محقق طوسی، ج ۳، ص ۳۶۹.
۲. همان، ص ۳۶۹.

ابن باجه شمرده‌اند که در فلسفه و طب و ادب آیتی بود و از آثارش، داستانی به نام «حی بن یقظان» باقی است[1] که شهرت فراوان دارد و به السنه‌ی مختلفه ترجمه شده و هنگامی که دانشمند اروپایی، بنتز، ترجمه‌ی آن را خواند، مورد پسند و استعجاب او گردید.

داستان حی بن یقظان از زمان قدیم در بین دانشمندان شهرت داشت و به قول احمد امین مصری، اساساً با کتاب یونانی «ایمن در پس» یعنی «نگهبان مردم» شباهت دارد. و این کتاب به هوملص منسوب است که مذهب فلاطونی را به مذهب مصریان باستانی درآمیخته و علی بن یوسف قفطی (متوفی ۶۴۶ هـ) نیز آن را می‌شناخته و در اخبار العلماء باخبار الحکماء[2] آن را ذکر کرده است. این داستان نیز به سه وجه به ما رسیده که قدیم‌ترین آن نگاشته‌ی خامه‌ی شیخ الرئیس است و بعد از آن، ابن طفیل به آئین جدید و کسوت نوینش در آورد. دیگر الغربة الغربیة[3] تألیف

---

۱. برای شرح سرگذشت زندگانی ابن طفیل، رجوع شود به: الاعلام، ج ۷، ص ۱۲۸؛ المعجب فی تلخیص اخبار المغرب از عبدالواحد مراکشی، طبع قاهره؛ دایرة المعارف اسلامی، ج ۱، ص ۲۱۲؛ طبقات الاطباء، ج ۲، ص ۸۸؛ معجم المطبوعات، ص ۱۴۶؛ بروکلمن، ج ۱، ص ۶۰۲؛ زنده بیدار از فروزانفر طبع تهران، ۱۳۳۴ ش و حی بن یقظان از احمد امین، طبع قاهره، ۱۹۵۹ م.

۲. طبع امین خانجی در قاهره ۱۳۲۶ ق.

۳. احمد امین مصری نام این رساله‌ی سهروردی را الغربة الغربیه نوشته، در کشف الظنون، ج ۲، ص ۱۵۲، طبع استانبول، ۱۳۱۱ ق و زنده بیدار از استاد فروزانفر الغربة الغربیه است. ولی در وفیات الاعیان، ابن خلکان گوید: و له الرسالة المعروفة «بالغربة الغربیة» علی مثال الرسالة الطیر لابو علی بن سینا (۵ / ۳۱۲)، طبع قاهره، ۱۹۴۹.

شهاب‌الدین یحیی بن حبش سهروردی (مقتول ۵۷۸ هـ) است که هر یکی به ذات خود اسلوب و مقصد و شکل مستقلی دارد،[1] که در نوشته‌ی ابن سینا پهلوان داستان حی بن یقظان عقل متفلسف محض است، ولی ابن طفیل آن را انسان عاقل متصوف ساخته و سهروردی او را شخصیت صوفی دانسته که به وسیله‌ی کشف و شهود به معرفت اعلای انسانی رسیده است. پس، حی بن یقظانْ ابن طفیل انسانی است که از انسان ابن سینا مترقی‌تر است و انسان سهروردی هم از آن ابن طفیل رساتر و کامل‌تر به نظر می‌آید.[2]

چون در اینجا مقصد ما پژوهش و کاوش این داستان نیست، زیاده از این در این باره نمی‌پیچیم و همین قدر کافی است بگوییم که: هدف شیخ الرئیس عقل و فلسفه بوده، در حالی که ابن طفیل عقل را با نقل انباز ساخته و مقایسه‌ی روش حکما را با ارباب شرایع و اصحاب کشف وجهه‌ی همت خویش ساخته است. اما سهروردیِ مقتول، تنها کشف و اشراق را در نظر داشته و داستان را بر همین محور دوران داده است.

سلامان و ابسال در داستان ابن طفیل

در داستان حی بن یقظانِ (زنده بیدار) ابن سینا و سهروردی ذکری از

---

۱. این هر سه متن را با مقدمه و حواشی مفید احمد امین مصری، تحت نمبر ۸ ذخایر العرب به نام (حی ابن یقظان لابن سینا و ابن طفیل و سهروردی) در سنه‌ی ۱۹۵۹ م نشر کرده و بعد از آن، ترجمه‌های فارسی آن به همت و تحقیق استاد فروزانفر از تهران، در ۱۳۳۴ شمسی، نشر شده است.

۲. مقدمه‌ی احمد امین بر حی ابن یقظان، ص ۳۹.

سلامان و ابسال نیست، ولی ابن طفیل، فیلسوف اندلسی، این دو شخصیت را هم در کردارهای داستان سهم بارزی می‌دهد. وی «گذشته از مقایسه‌ی روش حکما و انبیا و اصحاب کشف، طریقه‌ی عزلت‌نشینان و اصحاب تأویل و کسانی را که به حفظ، به ظواهر اعمال عنایت نمی‌ورزیده‌اند، و تفکر و اعتبار و مطالعه‌ی باطن را بر اعمال ظاهری مقدم می‌دانسته‌اند، با مسلک کسانی که تمسک به ظواهر شرع را قولاً و فعلاً لازم دانسته‌اند و ملازمت جماعت را بر انفراد ترجیح می‌داده‌اند، در وجود ابسال که نمودار طریقه‌ی اولین است و سلامان که مظهر روشن دومین است، مجسم ساخته و آنها را با هم مقایسه نموده و روش اول را برای خواص و راه دوم را به جهت عامه‌ی ناس لازم شمرده و در بین ایشان، وجه جمعی را اندیشیده است»،[1] که اتفاق بین دین و فلسفه باشد. و این موضوعی است که دانشمندان اسلام همواره در این باره به تفکر و تحقیق و تألیف پرداخته‌اند.

پروفیسور گرسیه گومس، که ترجمه‌ی داستان ابن طفیل را خوانده و تحقیق کرده، معتقد است که قالب داستانیِ قصه‌ی حی بن یقظان ابن طفیل از «داستان ذی‌القرنین و حکایت بت و پادشاه و دخترش» گرفته شده و این یکی از آن داستان‌هاست که درباره‌ی شخصیت اسکندر در اندلس رواج داشت. و در کتابخانه‌ی آسکوریال هسپانیا، کتاب خطی به این نام به حروف لاتینی ارغونی موجود است که به قرن ۱۶ مسیحی تعلق دارد و اکثر حصص این کتاب، با آنچه ابن طفیل در داستان حی بن یقظان

---

۱. مقدمه‌ی زنده بیدار، ص ۱۱.

انشا کرده، مطابقت و مماثلت می‌رساند و وجوه مشابهت در آنها موجود است. گومس گوید: که بلتاز ار گراسیان (Baltazar Gracian) در کتاب معروف خویش کریتیکون، ناقد، [و] ابن طفیل در حی بن یقظان از یک اصل مشترکی الهام گرفته‌اند که همین داستان صنم باشد؛ زیرا ترجمه‌ی حی بن یقظان ابن طفیل در زبان‌های اروپا، قبل از ۱۶۷۱ نشر نشده بود، تا منبع الهامی برای نویسنده کریتیکون می‌گشت، در حالی که این کتاب در سنه‌ی ۱۶۵۱ م انتشار یافته بود.[1]

به هر صورت، مأخذ و منبع الهام ابن طفیل چه همین داستان صنم و اسکندر باشد، یا حی بن یقظان ابن سینا، یا منبع مشترک قدیم‌تر دیگری که ابن سینا نیز از آن اقتباس کرده، این مطلب روشن است که: وی، برخلاف ابن سینا و سهروردی، جز پهلوان اصلی داستان یعنی حی بن یقظان، دو شخصیت شگفت‌انگیز دیگری را که سلامان و ابسال باشند، نیز در این داستان دخیل کرده است، در حالی که در روایات حنین بن اسحاق و ابن‌سینا (چنان‌که گذشت) داستانی علیحده و مستقل بوده است.[2]

---

۱. مقدمه‌ی احمد امین بر حی بن یقظان، ص ۱۳.

۲. داستان حی بن یقظان در السنه‌ی اروپا ترجمه‌های متعددی دارد: پوکوک POCKOCK آن را به لاتینی به نام «فیلسوف معلم نفس خویش» ترجمه و در ۱۶۷۱ میلادی نشر کرد. ترجمه‌ی هسپانوی آن در ۱۹۱۰ م از طرف بونسل بویجلس انتشار یافت و در همین سال ترجمه‌ی فرانسوی آن را لیون گوتیه نشر کرد. در زبان روسی ترجمه‌ی ج. کوزمین J.KUZMIN با تعلیق د.ک. پتروف در پترسبرگ در ۱۹۲۰ م طبع شد.

(۵)

سلامان و ابسال جامی

[سلامان و ابسال] در هفت اورنگِ حضرت جامی کوچک‌ترین مثنوی است که بیش از ۱۱۳۰ بیت در مزاحفات بحر رمل مسدس (فاعلاتن فاعلاتن فاعلن) دارد[1] و هم وزن مثنوی کبیر مولانا جلال‌الدین بلخی است، که با این بیت آغاز می‌شود:

ای به یادت تازه جان عاشقان　　ز آب لطفت‌تر، زبان عاشقان

حضرت جامی مرد جهانی بود؛ از استانبول تا جنوب هند و

---

۱. این کتاب بارها در بسا ممالک طبع شده، که قدیمی‌ترین طبع متن فارسی آن در لندن توسط ف. فالکنر F.FALCONER در سنه‌ی ۱۸۵۰ م از طرف انجمن طبع کتب السنه شرقی انجام یافت. متن منقح آن در سنه‌ی ۱۹۱۶ م در بمبئی، به وسیله‌ی شیخ عبدالقادر سرفراز نشر گردید. طبع‌های دیگر آن این است: طبع متن فارسی با مقدمه‌ی رشید یاسمی در تهران و طبع مغلوطی که در مجموعه‌ی هفت اورنگ به تصحیح (؟) مدرس گیلانی از طرف کتابفروشی سعدی در تهران به سال ۱۳۳۷ ش شده، از صفحه ۳۱۱ تا ۳۶۴ همین مجموعه و چندین طبع ناقص و مغلوط سنگی هند.

اما ترجمه‌های آن به زبان‌های دیگر: ۱ـ ترجمه‌ی انگلیسی منظوم از فیتز جرالد که در سنه‌ی ۱۸۵۶ در لندن بار اول طبع شد. ۲ـ ترجمه‌ی فرانسوی از وگوست بریکتو استاد پوهنتون لیژ، طبع پاریس ۱۹۱۱ م. ۳ـ ترجمه‌ی انگلیسی واتس، طبع لندن ۱۸۵۰. ۴ـ یک ترجمه‌ی ترکی آن را محمود بن عثمان لامعی، شاعر دربار عثمانی، که [در] دفتری سلطان بایزید بود و در سنه‌ی ۹۳۸ هـ وفات یافته و در بورسه مدفون است [انجام داده است]. این شاعر ترک نفحات و شواهد النبوة حضرت جامی را هم به ترکی در آورده است (قاموس الاعلام شمس‌الدین سامی، طبع استانبول، ۱۳۱۴ ق، ج ۵ / ۳۹۷۴).

ماوراءالنهر و سمرقند شهرت و نفوذ داشت. اهل علم و دانشمندان او را گرامی داشتندی. در حلقه‌های روحانی و صوفیان و خانقاه‌های ارباب طریقت و صفا نفوذ داشتی. درباریان و اهل سیاست ممالک آسیایی، به او عقیدت و ارادات ورزیدندی. وی در مرکز سلطنت خراسانِ آن وقت که پرورشگاه ادب و صنعت و دانش بود، یعنی در هرات، زندگی می‌کرد. ولی روابط وی با دربارهای سلاطین عثمانی و دربار ایران و هند در کمال خلوص و صفا جریان داشت. نامه‌های ارادت‌آمیز شاهان و فرمانروایان و وزیران و صدور ممالک با هدایای ایشان، به حضور این درویش خوش‌ذوق دانشمند می‌رسید و پاسخ آن داده می‌شد.[1]

از جمله تألیفات و آثار منظوم حضرت جامی که غیر از شاهان و امرای داخلی کشور خراسان و دربار هرات، به نام سلاطین و شاهان کشورهای دیگر اهدا شده: دفتر سوم سلسلة الذهب به نام سلطان بایزید دوم عثمانی (۸۸۶ ـ ۹۱۸ هـ) در حدود ۸۹۰ هـ است. دو دیگر همین مثنوی سلامان و ابسال را به نام پادشاه ترکمن یعقوب بیک بن اوزون حسن آق قوینلو، سلطان تبریز (۸۸۴ ـ ۸۹۶ هـ)، اهدا داشته که در دیباچه‌ی کتاب، در ستایش او، چنین گوید:

شاه یعقوب آن جهانداری که هست — با علوش ذروه افلاک پست
ملک هستی فسحت میدان او — گوی گردون در خم چوگان او

---

۱. رجوع شود به ریاض الانشاء خواجه محمود گاوان، طبع حیدرآباد دکن و منشآت جامی و اسناد و مکاتبات تاریخی، گردآورده‌ی عبدالحسین نوائی طبع تهران، ۱۳۴۱ ش، صفحه ۴۳۳ به بعد.

**نام او دیباچه‌ی دیوان عقل		حکم او سنجیده‌ی میزان عدل**
**شد ز حسن خلق مشهور زمن		هست میراث وی این خلق حسن**[1]

سال سرودن این مثنوی را خود حضرت جامی تصریح نکرده، ولی ظاهراً باید در سال ۸۸۵ هـ باشد، زیرا جلوس سلطان یعقوب ۸۸۴ هـ است و تاریخ سرودن تحفة الاحرار، که بعد از سلامان و ابسال به نظم آمده، سال ۸۸۶ هـ است؛ پس ناگزیر تاریخ نظم این مثنوی میان این دو سال باشد.[2]

چون تولد حضرت جامی در ۸۱۷ هـ است[3] و در حین نظم کردن سلامان و ابسال ۶۸ ساله بود، بنابر آن، در این مثنوی از ضعف پیری و ناتوانی یادها و شکایت‌ها دارد و چون نور چشمش روی به کمی نهاده، از استعمال شیشه‌ی فرنگی، یعنی عینک، ناگزیر بود و می‌گفت:[4]

**از دو چشم من نیاید هیچ کار		از فرنگی شیشه تا گشته چهار**

و جای دیگر گوید:

---

۱. جامی، اورنگ دوم، ص ۳۱۵.
۲. جامی از علی اصغر حکمت، ص ۱۹۰.
۳. خود جامی می‌فرماید:
به سال هشت‌صد و هفده ز هجرت نبوی		که زد ز مکه به یثرب سرادقات جلال
ز اوج قله پروازگاه عز و قدم		بدین حضیض هوان سست کرده‌ام پر و بال
۴. ظاهراً عینک را در همان اوقات در ونیز ساخته و تازه در خراسان معمول شده بود (حکمت).

دو چشم کـردهام از شـیشهی فـرنگ چـهار

هــــنوز بس نــــبود در تــلاوت ســـورم[۱]

شاعر نامی انگلیس، فیتز جرالد (Fitz Gerald) (۱۸۰۹ ـ ۱۸۸۳ م)، که به وسیلهی ترجمه رباعیات عمر خیام شهرت جهانی یافت، مثنوی سلامان و ابسالِ حضرت جامی را نیز به انگلیسی منظوم و در سنهی ۱۸۵۶ م نشر کرد، وی گوید:

> این حکایت نه تنها به خودی خود جالب است، بلکه از نظر اخلاقی و نتیجهای که از آن گرفته میشود نیز شایان توجه میباشد. نکات بسیار جالب و دلپذیر گوناگونی که ضمن داستان ذکر گردیده، آن را روشنتر و زیباتر میسازد و معانی اخلاقی بسیاری را تعلیم میدهد. حشو و فروع آن، همه متنوع و تازه و در نوع خود منحصر است و بعید نیست، اگر دارای شهرت بسیار شود.[۲]

در صفحات گذشته، داستان سلامان و ابسال را در منابع قدیم دورهی اسلامی به سه وجه نقل کردیم که نقل حنین بن اسحاق و ابن سینا و ابن طفیل باشد. چون سلامان و ابسالِ حضرت جامی با وجوه ثلاثهی سابقه مقابله شود، این نتیجه به دست میآید که، مأخذ وی نقل اول یعنی ترجمهی حنین بن اسحاق است، نه داستان ابن سینا و ابن طفیل. ولی حضرت جامی در نقل داستان تنوعی را وارد آورده و در هر جای، حکایات مناسب و حکم و اندرزها و فروعی را به مناسبت موقع در آن

---

۱. جامی، دیوان، ص ۷۱.

۲. مقاله علی اصغر حکمت، در نشریهی وزارت خارجه ایران، ۱۳۳۸ ش.

اضافه کرده و بدین وسیله، مطالب را مطابق ذوق عصر خویش روشن‌تر و جالب‌تر ساخته و چاشنی عرفان و تصوف داده است.[۱]

آقای علی اصغر حکمت در کتاب جامی، سهواً مأخذ او را همان شرحین امام فخرالدین رازی و نصیرالدین طوسی می‌داند و گوید:

اما حکایت سلامان و ابسال را جامی از دو شرحی که امام فخر رازی و خواجه نصیرالدین طوسی بر اشارات شیخ الرئیس ابوعلی حسین ابن سینا نوشته‌اند، اقتباس فرموده و در شرح خواجه نصیر، این حکایت بدو طریق روایت شده، که یک روایت آن با مختصر تغییری همان است که جامی به نظم آورده است.[۲]

در این سخن گفت‌وگویی نیست که محقق طوسی هر دو وجه داستان یعنی نقل حنین بن اسحاق و ابن سینا را دیده بود و ۲۰ سال بعد از ختم شرح اشارات، مختصر هر دو را در کتاب خویش نوشت، ولی این اقتباس و اختصار محقق طوسی آن قدر فشرده و کوتاه هست که نمی‌تواند اساس کار حضرت جامی در تفصیل و اطناب و اشباع داستان واقع گردد و جزئیات داستان را از آن تلخیص بگیرد. بنابر آن، باید گفت: که عین

---

۱. صوفیان خراسان این کار را قبل از جامی هم کرده بودند. شیخ فریدالدین عطار، شاعر معروف صوفی قرن هفتم، از رساله «الطیر» شیخ الرئیس بوعلی سینا و امام غزالی الهام گرفت و منطق الطیر خویش را که مشحون به کنایات و اشارات عرفان است، مطابق ذوق عصر به حلیه‌ی عرفان و تصوف در آورد و فرق اینجاست که بوعلی در رسالة الطیر یک مرد فکور منطقی است، در حالی که عطار به اشراق و عرفان اتکا دارد و معناً به ردّ مطالب رسالة الطیر می‌پردازد.

۲. علی اصغر حکمت، جامی، طبع تهران، ۱۳۲۰ ش.

ترجمه‌ی حنین بن اسحاق در نظر حضرت جامی بود و داستان خود را از روی آن با تفصیل و اشباع به نظم آورد.

حضرت جامی مرد خوش‌ذوق و دانشمند و ژرف‌بینِ سخن‌آفرینی بود. بنابر آن، در لف مضامین داستان، صدها نکته و پند و حکمت را جای داد و بسا مطالب کارآمد مفید اجتماعی و اخلاقی و تربیوی را به آن ضمّ کرد. ولی علاوه از این اضافات و زواید، اصل داستان جامی با نقل حنین بن اسحاق در موارد ذیل اختلافاتی دارد که شاید حضرت جامی از طرف خود در آن وارد آورده باشد.

۱ـ در داستان حنین بن اسحاق که از یونانی ترجمه شده، اثر عقاید به ارباب انواع و میتالوجی و اساطیر قدیم یونان نمایان است. مثلاً هنگامی که سلامان و ابسال هر دو خویشتن را به دریا می‌اندازند تا غرق شوند، پدر سلامان به روحانیت آب، فرمان نجات از غرق ابسال را می‌دهد. و این تعبیر ایمائیست به رب النوع بحر، اوکینوس (OKEANOS) در میتالوجی یونانی. و هکذا هنگامی که قلیقولاس حکیم، سلامان را به غار ساریقون برای مراقبه و تلقین روحی می‌برد، چهل روز ادعیه و نمازهای زهره را می‌خواند که این هم همان وینس (YENLIS)، ربة النوع عشق و جمال و بهار باشد.

اما جامی، در مثنوی خود، این دو دل باخته‌ی دست از جان شسته را به جای طوفان‌های بحر در بین لهیب سوزان آتش می‌نشاند و گوید:

چون سلامان آن حکایت‌ها شنید　　جامه‌ی آسودگی بر خود درید
خاطرش از زندگانی تنگ شد　　سوی نابود خودش آهنگ شد
روی با ابسال در صحرا نهاد　　در فضای جان‌فشانی پا نهاد

پشته پشته هیزم از هر جا بدید — جمله را یکجا فراهم آورید
جمع شد زان پشته‌ها کوه بلند — آتشی در پشته‌ی کوه او فگند
هر دو از دیدار آتش خوش شدند — دستِ هم بگرفته در آتش شدند[۱]

نجات دادن به سلامان، از بین شعله‌های فروزان آتش، نیز در منظومه جامی، به جای روایت اساطیری یونان به تعبیر مناسب عصر جامی درآمده و آن را از «همت مردان» دانسته است و گوید:[۲]

شه نهانی واقف آن حال بود — همتش بر کشتن ابسال بود
بر مراد خویشتن همت گماشت — سوخت او را و سلامان را گذاشت
کار مردان دارد از مردان نصیب — نیست این از همت مردان غریب[۳]

در مرحله‌ی دوم که ربة النوع جمال و عشق، زهره، در اصل داستان بعد از درودها و نمازهای اربعین حکیم، به سلامان روی می‌نماید و او را از خود می‌برد و در آنجا الهه‌ای است که برایش نمازها و ادعیه تقدیم می‌گردد، در منظومه‌ی حضرت جامی همان خنیاگر چنگ‌نواز فلک است که جامی در این موقع، باز مسأله را به عرفان و تصوف کشانده و حسن باقی را بر حسن فانی و عیش باقی را بر فانی ترجیح داده است:

نقش ابسال از ضمیر او بشست — مهر روی زهره بر وی شد درست
حسن باقی دید و از فانی برید — عیش باقی را ز فانی برگزید[۴]

۲ـ در پایان داستان حنین بن اسحاق، اشاراتی است به نوشتن این

---

۱. جامی، اورنگ دوم، ص ۲۵۵.
۲. مردان به اصطلاح صوفیان و اهل طریقت عصر جامی، ارباب ذوق و صفا و اشراق و مشاهده‌اند.
۳. جامی، اورنگ دوم، ص ۲۵۵.
۴. جامی، اورنگ دوم، ص ۲۶۰.

داستان و ادعیه‌ی هفت سیاره (خدایان اساطیری یونان) بر الواح سیمین و نهادن آن در گور پدر سلامان و بنای هرم‌ها و گشودن آن از طرف اسکندر و ارسطو، که جامی تمام آن را حذف کرده و به جای آن، قصه را به وصایای پادشاه به سلامان و تأویل رموز داستان ختم می‌کند.

تأویل رموز داستان

محقق طوسی، در شرح اشارات، به تأویل رموز هر دو وجه داستان پرداخته و نتایج اخلاقی و فلسفی که باید از این داستان‌هاگرفته شود، به وسیله‌ی این شرح و تأویل عالمانه‌ی قصه به دست می‌آید.

حضرت جامی در این قسمت داستان، به کلی پیرو، بلکه مترجم شرح اشارات محقق طوسی است و هیچگونه ابتکاری ندارد الا آن‌که در ترجمه مطالب شرح محقق طوسی و به رشته‌ی نظم در آوردن آن، استادی و مهارت ادبی خویش را به کار برده است. حضرت جامی فرماید:

باشد اندر صورت هر قصه‌ای — خرده‌بینان را ز معنی حصه‌ای
صورت این قصه چون اتمام یافت — بایدت از معنی آن کام یافت
وضع او را راهدانی کرده است — کو به سرّ کار راه آورده است
زان غرض نی قیل و قال ما وتست — بلکه کشف سر حال ما و تست
شرح او را یک به یک از من شنو — پای تا سر، گوش باش و هوش شو[1]

در سطور آینده، عبارات عربی از محقق طوسی و شرح دلاویز منظوم

---

۱. جامی، اورنگ دوم، ص ۳۶۲.

از حضرت جامی است: الملک: هو العقل الفعال[1] (شرح اشارات از طوسی، ج ۳، ص ۴۶۶).

صانع بیچون چو عالم آفرید — عقل اول را مقدم آفرید
ده بود سلک عقول ای نکته دان — وان دهم باشد مؤثر در جهان
کارگر چون اوست در گیتی تمام — عقل فعالش از آن گردید نام[2]

و الحکیم هو الفیض الذی یفیض علیه مما فوقه (شرح طوسی، ج ۳، ص ۳۶۶).

پیش دانا راه دان بوالعجب — فیض بالا را حکیم آمد لقب

و سلامان هو النفس الناطقه[3] فانه افاضها من غیر تعلق بالجسمانیات.

روح پاکش نفس گویا گشته اسم — زاده زین عقلست بی‌پیوند جسم
هست بی‌پیوندی جسمش مراد — آن‌که گفت این از پدر بی‌جفت زاد
زاده‌ی بس پاکدامان آمدست — نام او زان رو سلامان آمدست

و ابسال: هو القوة البدنیة التی تستکمل النفس و تألفها.

---

۱. ارسطو نظم خاص برای عالم وجود قایل شده و نظریه‌ی عقول عشره، که وسایط ما بین جسمانیات و ذات حق‌اند، اظهار داشته است: فارابی گوید: نخستین مبدع از ذات حق تعالی شیء واحد بالعدد است و آن عقل اول است، و از عقل اول، عقل دوم و فلک اول بوجود آمد، و از عقل دوم، عقل سوم و فلک دوم صادر شده و همین طور تا عقل دهم و فلک نهم می‌رسد، و از عقل دهم عقول و نفوس بشری افاضه می‌شود، و از فلک نهم عناصر اربعه و موالید آن (فرهنگ علوم عقلی، ص ۳۹۰، طبع تهران، ۱۳۴۱ ش).

۲. جامی، اورنگ دوم، ص ۳۶۳.

۳. نفس ناطقه، جوهر مجرد از ماده است و در مرتبه‌ی کمال و فاعل آن هم امر قدسی مفارق از ماده باشد که آن را عقل فعال گویند؛ تعریفات سید شریف، ص ۱۹۵ و کشاف اصطلاحات، ص ۳۹۸.

کیست ابسال این تن شهوت‌پرست   زیر احکام طبیعت گشت پست

و عشق سلامان لابسال: میلها الی اللذات البدنیة.

تن به جان زندست جان از تن مدام   گیرد از ادراک محسوسات کام

هر دو زان رو عاشق یکدیگرند   جز به حق از صحبت هم نگذرند

و هربهما الی ماوراء بحر المغرب: انغما سهما فی الامور الفانیة البعیدة عن الحق.

چیست آن دریا که در وی بوده‌اند   وز وصال هم در آن آسوده‌اند

بحر شهوت‌های حیوانیست آن   لجّه‌ی لذات نفسانیست آن

عالمی در موج او مستغرقند   واندر استغراق او دور از حقند

و تعذیبهما بالشوق مع الحرمان و هما متلاقیان: بقاء میل النفس مع فتور القوی عن افعالها بعد سن الانحطاط.

چیست آن ابسال در صحبت قریب   وان سلامان ماند از وی بی‌نصیب

باشد آن تأثیر سن انحطاط   طی شدن آلات شهوت را بساط

کرد جا محبوب طبع اندر کنار   والت شهوت فرومانده ز کار

و رجوع سلامان الی ابیه: التفطن للکمال و الندامة علی الاشتغال بالباطل:

چیست آن میل سلامان سوی شاه   وان نهادن رو به تخت عز و جاه

میل لذت‌های عقلی کردنست   رو به دارالملک عقل آوردنست

والقأ نفسیهما فی البحر: تورطهما فی الهلاک:

در اینجا، چون جامی بر خلاف متن ترجمه‌ی حنین بن اسحاق و تلخیص محقق طوسی از سلامان و ابسال شیخ الرئیس، سلامان و ابسال را در شعله‌ی فروزان آتش می‌نشاند، بنابراین تأویل آن را هم، جز از آنچه

محقق طوسی فرموده، بدین‌طور کرده است:

چیست آن آتش ریاضت‌های سخت — تا طبیعت را زند آتش به رخت

سوخت زان آثار طبع و جان نماند — دامن از شهوات حیوانی فشاند

الزهرة: التذاذ بالابتهاج بالکمالات العقلیة.

در اینجا نیز، حضرت جامی سخن را به آتش و صورت قصه‌ی خویش ربط می‌دهد و تأویلی مانند محقق طوسی می‌کند:

لیک چون عمری به آتش بود خوی — گه گهش درد فراق آمد بروی

زان حکیمش وصف حسن زهره گفت — کرد جانش را به مهر زهره جفت

تا به تدریج او به زهره آرمید — وز غم ابسال و عشق او رهید

چیست آن زهره کمالات بلند — کز وصال او شود جان ارجمند

زان جمال عقل نورانی شود — پادشاه ملک انسانی شود

در تأویل محقق طوسی، بعد از این شرح رموز هرمین هم آمده، ولی در متن جامی ذکری از آن نیست؛ بنابراین، کتاب خویش را چنین ختم می‌کند:

با تو گفتم مجمل این اسرار را — مختصر آوردم این گفتار را

گر مفصل بایدت فکری بکن — تا به تفصیل آید اسرار کهن

هم برین اجمال کاری این خطاب — ختم شد والله اعلم بالصواب

(۶)

مطالعه‌ی داخلی داستان

در سلامان و ابسال جامی چه می‌یابیم؟

در قرن نهم هجری، شعر فارسی دوره‌های کمال و پختگی و نضج ادبی خود را طی کرده بود. پنج قرن قبل از این عصر، به دربارهای صفاریان سیستان و سامانیان بلخی و آل ناصر غزنه و غوریان، انواع شعر و سخن فارسی به وجود آمده و پرورش یافته بود. و علاوه بر قصیده‌سرایی و مدح‌گویی، غزل و مثنوی و شاعری اخلاقی و صوفیانه و نظم مطالب فلسفی و دینی و داستان‌سازی و غیره، شیوع و رواج تمام داشت.

در چنین عصری که حضرت جامی زندگی می‌کرد، انصافاً مبتکر شدن و چیز نوی را به وجود آوردن، کار آسانی نبود؛ زیرا پیش از او ره‌نوردان تیزقدم و سبک‌سیر، این جاده را سخت کوبیده بودند و آنچه ممکن بود، پیش از این عصر به وجود آمده و ذخایر گران‌بهایی را در ادب و حکمت و انواع شاعری فراهم آورده بودند.

قسمت اعظم شعر حضرت جامی، مثنویات سبعه‌ی او، به نام هفت اورنگ است که مظهر نیروی قریحه‌ی وی‌اند. ولی در همین زمینه نیز، قبل از او دو شاعر زبردست و مقتدر قریحه‌آزمایی کرده بودند که یکی استاد مبتکر سخن، حکیم الیاس بن یوسف مشهور به نظامی گنجوی (۵۳۵ ـ ۵۹۹ هـ) صاحب خمسه (مخزن الاسرار، خسرو و شیرین، لیلی و مجنون، هفت پیکر، اسکندرنامه) است؛ دو دیگر سخنور نامی امیر خسرو بلخی ثم دهلوی بن امیر سیف‌الدین محمود لاچین (۶۵۱ ـ ۷۲۵ هـ) است که موفق‌ترین پیروان نظامی در نظم خمسه‌ی خود شمرده می‌شود. و این خمسه عبارت

است از: شیرین و خسرو؛ مجنون و لیلی منظوم ۶۹۸ هـ؛ هشت بهشت ۷۰۱ هـ؛ مطلع الانوار در مقابل مخزن الاسرار نظامی سروده‌ی ۶۹۸ هـ؛ و آیینه‌ی سکندری به پیروی از سکندرنامه‌ی نظامی.

نظامی که در این مورد خلاق و مبتکر است، خمسه‌ی وی مقام بلند و درجه‌ی نخستین را دارد. و بعد از او هم حقاً امیر خسرو جای می‌گیرد. ولی حضرت جامی که زماناً و فناً در مرتبه‌ی سوم واقع می‌شود، خاتم و حلقه‌ی آخر این سلسلةالذهب است:

این سلسله از طلای نابست — وین خانه تمام آفتابست

سخن‌شناسان شرقی و غربی، به اتفاق، حضرت جامی را خاتم شعرای کلاسیک فارسی دانسته‌اند، ولی این سخن دلیل ترجیح و بلندی مقام وی بر استادان سلف نیست.

با وجودی که امیر خسرو در مقام خودستایی چنین می‌گفت:

کوکبه‌ی خسرویم شد بلند — زلزله در گور نظامی فگند

ولی سخن‌سنجان او را در خور همسری و انبازی آن استاد بزرگ نمی‌دانستند و عبید می‌گفت:

غلط افتاد خسرو را از خامی — که سکبا[1] پخت در دیگ نظامی

خود وی هم، هنگامی که در مقام انصاف می‌آید، متاع خود را در بازار سخنوری، همسر نفایس شعر نظامی نمی‌داند. گوید:

نظم نظامی به لطافت چو در — وز در او سر به سر آفاق پر

---

۱. به کسر اول و سکون ثانی، آشی است از سرکه و برنج که معرب آن سکباج است (غیاث).

پخته از و شد چو معانی تمام — خام بود پختن سودای خام
بگذر ازین خانه، که جای تو نیست — وین ره باریک به پای تو نیست
کالبدی داری و جان اندروست — هر چه توانی، به از آن اندروست
مثنوی او راست ثنایی بگوی — بشنوش از دور دعایی بگوی
این همه ز انصاف نگر، زور نیست — گر تو نه بینی، دگری کور نیست[1]

حضرت جامی نیز سخن‌سنجِ گوهرشناس است و مقام خویش را اندرین بین، می‌شناسد. و چون به دیده واقع‌بینی می‌نگرد، نمی‌تواند حقوق دو استاد سابق را فراموش کند و در کمال حق‌بینی و واقعیت‌پسندی چنین گوید:

هر چند که پیش ازین دو استاد — در ملک سخن بلند بنیاد
در نکته‌وری زبان کشادند — داد سخن اندر آن بدادند
از گنجه چو گنج آن گهر ریز — وز هند چو طوطی این شکرریز
آن کنده ز نظم، نقش در سنگ — وین داده به حسن صنعتش رنگ
آن برده علم بر اوج اعجاز — وین کرده فسون سامری ساز
من هم کمر از قفا ببستم — بر ناقه‌ی بادپا نشستم
من نیز به فاقه ناقه راندم — خود را به غبارشان رساندم
گر مانده‌ام از شمارشان پس — بر چهره‌ی من غبارشان بس
اکسیر وجودم آن غبارست — بر فرق نیازم آن نثارست[2]

باری چون خودِ استاد خراسان معترفِ مقام خود است، «و کمر در

---

۱. امیر خسرو بلخی دهلوی، قران السعدین.
۲. جامی، اورنگ ششم (لیلی و مجنون)، ص ۷۶۰.

قفای» ایشان بسته، ما هم نمی‌توانیم او را از ایشان پیش‌تر ببریم؛ ولی در قرنی که مقام سخنوری و فصاحت کلام فارسی بعد از فتنه‌ی مغول به پستی گرایید «و زمان کساد بازار سخن بود»، حضرت جامی باز این کانون راگرم داشت و به نفس مسیحایی خود آن را جانی تازه و رونق بی‌اندازه بخشید و این مطلب را در آغاز سلامان و ابسال چنین روشن می‌کند:

عمرها شد تا درین کاخ کهن — تار نظمم بسته بر عود سخن
هر زمان از نو نوایی میزنم — دم ز دیرین ماجرایی میزنم
رفت عمر و این نوا آخر نشد — کاست جان وین ماجرا آخر نشد
پشت من چون چنگ خم گشت و هنوز — هر شبی در ساز عودم تا به روز
عود ناسازست و کرده روزگار — دست مطرب را ز پیری رعشه‌دار
نغمه‌ی این عود موزون چون بود — لحن این مطرب به قانون چون بود
وقت شد این عود را خوش بشکنم — بهر بوی خوش در آتش افگنم
خام باشد عود را آتش زدن — خوش بود در عود خام آتش زدن
بو که عطرافشان شود این عود خام — عقل و دین را زان شود خوشبو مشام[1]

در چنین حالی که حضرت جامی خود مدعی ابتکار نیست و «دم از ماجرای دیرین می‌زند» و داستان سلامان و ابسالِ وی در ادبیات گذشته‌ی تازی سابقه‌ای دارد و بحر و عروض آن هم تقلیدی از مثنوی کبیر مولوی بلخی است، باز هم حضرت جامی آن را بر وفقی ترتیب و انسجام داده که اضافه از داستان اصلیِ حکمت‌آموز و عبرت‌انگیزِ سلامان و ابسال و نتایج اخلاقی و عرفانی و فلسفی آن، متضمن فواید و

---

۱. جامی، اورنگ دوم، ص ۳۱۸.

نکات و نصایح و پندهای دیگری است که هنوز هم در زندگانی اجتماعی به درد ما می‌خورد، و مطالبی است خواندنی و شنیدنی که در اینجا به برخی از آن اشاره می‌رود:

اجتناب از میخوری

جمله حیوانات را چشمست و گوش — خاصه‌ی انسان بود این عقل و هوش
دشمن هوش است می ای هوشمند — دوست را مغلوب دشمن کم پسند
با دو صد خرمن زر کامل عیار — نیم جو هوش ار فروشد روزگار
بخرد آن بهتر که عمری خون خورد — تا خَرَد آن نیم جو هوش و خِرد[1]

قضا و توبه

[قضا و توبه] از قضایای مشکل فلسفه و کلام است، ولی حضرت جامی آن را از نظر اجتماعی و اخلاقی تحلیل می‌کند و توبه، یعنی عزم بازگشتن از معاصی را وظیفه‌ی فرد می‌داند. در اینجا، اگر ما معاصی را به معنی اعمّ تمام خطاکاری‌های اجتماعی بدانیم، این اندرز جامی ارزنده‌تر می‌گردد:

توبه چون شیشه، قضا آمد چو سنگ — شیشه را با سنگ نبود تاب جنگ
توبه از ماضی پشیمان گشتن است — وز معاصی حالیا بگذشتن است
عزم کردن کاندر استقبال هم — بر معاصی با شدت اقبال کم
گر به فرض، این عزم تو ناید درست — اختیار آن نه اندر دست تست

---

۱. جامی، همان، ص ۳۳۱.

یکدم از اصلاح آن غافل مباش گرچه افتادی به گل، در گل مباش
عزم میکن کز گنه بازایستی جاودان با تو به دمساز ایستی[۱]

سیاست با دانش توأم است

شاه چون نبود بنفس خود حکیم یا حکیمی نبودش یار و ندیم
قصر ملکش را بود بنیادست کم فتد قانون حکم او درست

واین همان نظریه‌ی مدینه‌ی فاضله در سیاست است که از افلاطون تا حکمای اسلامی، آن را بهترین طریقه‌ی سیاست دانسته‌اند و به موجب آن، اداره‌ی اجتماعی به دست دانشمندان و افاضل باشد که در تهذیب دیگران سعی کنند.[۲] الملک یبقی مع الکفر و لا یبقی مع الظلم؛ یعنی ملک با کفر باقی ماند و با ستم نه ماند. این مقوله‌ی تازی است در اصالت عدل و دادگری. جامی گوید:

نکته‌یی خوش‌گفته است آن دوربین عدل دارد ملک را قایم نه دین
کفرکیشی کو به عدل آید فره ملک را از ظالم دیندار به
گفت با داود پیغمبر(ع) خدای (ج) کامّت خود را بگوی ای نیک رای!
کز عجم چون پادشاهان آورند نام جز ایشان به نیکی کم برند
گرچه بود آتش‌پرستی دین‌شان بود عدل و راستی آیین‌شان
قرن‌ها ز ایشان جهان معمور بود ظلمت ظلم از رعایا دور بود
بندگان فارغ ز غم فرسودگی داشتند از عدل‌شان آسودگی[۳]

---

۱. جامی، اورنگ دوم، ص ۳۲۳.
۲. اخلاق ناصری، ص ۲۴۶ و سیاست المدینه از فارابی، ص ۵۷.
۳. جامی، اورنگ دوم، ص ۳۲۶.

چهار خصلت

هست شرط پادشاهی چار چیز حکمت و عفت، شجاعت، جود نیز
هر که با این چار خصلت یار نیست از عروس ملک برخوردار نیست[1]

خدمت دانایان

خوش بود خاک در کامل شدن بنده‌ی فرمان صاحبدل شدن
رخنه کزنا دانی افتد در مزاج یابد از دانا و دانایی علاج[2]

اوج مقام سلطنت

افسر شاهی چه خوش سرمایه است تخت سلطانی چه عالی پایه است
هر سری لایق به آن سرمایه نیست هر قدم شایسته‌ی این پایه نیست
چرخ سا، پایی سزد این پایه را عرش فرسا فرقی آن سرمایه را[3]

از صفات وزیر

از وزیران نیست شاهان را گزیر لیک دانا و امین باید وزیر
داند احوال ممالک را تمام تا دهد بر صورت احسن نظام
باشد اندر ملک و مال شه امین نا ورد بر غیر حق خود کمین
ز آنچه باشد قسمت شاه و حشم از رعیت نی فزون گیرد نه کم
مهربانی با همه خلق خدای مشفقی بر حال مسکین و گدای

---

۱. همان، ص ۳۵۴.
۲. همان، ص ۳۵۹.
۳. همان، ص ۲۶۰.

لطف از مرهم نه هر سینه ریش　　قهر او کینه کش از هر ظلم کیش

صفات منهیان[۱]

منهئی باید ترا هر سو بپای　　راست بین و صدق ورز و نیک رای
تا رساند با تو پنهان از همه　　داستان ظلم و احسان از همه

صورت تفتیش

آن‌که باشد از وزیر اندر نفیر　　پرسش او را میفگن با وزیر
هم به خود تفتیش کن آن حال را　　ساز عالی پایه اقبال را

کافی ناکافی

آن‌که بهر تو کفایت می‌کند　　ظلم بر شهر و ولایت می‌کند
آن کفایت نی، سعایت کردنست　　هیمه‌ی دوزخ به هم آوردنست
کافیست آری و از وی دور نیست　　کو کند آخر ده خود را دویست
حظّ کافی چون چنین وافر بود　　نفس او طغیان کند کافر بود
هست پیش زیرکانِ ارجمند　　حکم کافر بر مسلمان ناپسند
قصه کوته، هر که ظلم آیین کند　　وز پی دنیات ترک دین کند
نیست در گیتی ز وی نادانتری　　کس نخورد از خصلت نادان بری

---

۱. اسم فاعل از مصدر انهة یعنی رسانیدن خبر و ابلاغ (المنجد) کلمهٔ منهیء به معنی مخبر در عصر غزنویان مستعمل بود و بیهقی آن را به معنی مخبر حکومتی آورده است.

کـار دیـن و دیـنی خـود را تـمام　　جـز بـدانـایان مـیفکن والسـلام

در زمانی که فرمانروایان فعال مایشاء، بر مردم به طور مطلق حکمرانی داشتند و مردمان را به زور مسخر و مقهر می‌ساختند، این چنین اندرزها و پندهای سودمند را درکتاب خود جای دادن و به‌گوش ایشان رسانیدن، خیراندیشی محض و جرأت ادبی است که حضرت جامی آن را در این مثنوی و آثار دیگرش جای داده است. از مطالعه و بررسی داخلی سلامان و ابسال، خصایص آن را چنین تلخیص توان کرد:

۱ـ این مثنوی یک اثر زیبا و فصیح و شیرین ادبی است؛

۲ـ اصل داستان آن عبرت‌آموز و مبنی بر روایات باستانی بشری است؛

۳ـ دارای نکات ارجمند و سودمند اجتماعی و اخلاقی و عرفانی است که اکنون هم به درد ما می‌خورد؛

۴ـ از این داستان کهن، طرز تلقین دانشمندان باستانی جوامع بشری پدیدار است؛

۵ـ جامعه‌ی عصر جامی به چه نوع تلقینات اخلاقی و اجتماعی نیازمندی داشت؟ و حضرت جامی به کدام وجه و کدام لهجه این مطالب را ادا فرموده است؟

۶ـ حضرت جامی توانسته است با چنین تلقینات سودمند، یک قسمت وظیفه‌ی اجتماعی خود را به حیث شاعر عصر یا مبلغ خیر انجام دهد. و بدین تلقین مفید، تمام آثار سودمندش مشحون به نظر می‌آید.

(۷)

بررسی انتقادی

چرا سلامان و ابسال جامی بدین‌سان به وجود آمد؟

نقادان و ژرف‌بینان کنونی، سلامان و ابسال جامی راگاهی به نظر انتقادی و خرده‌گیری نیز دیده‌اند و این ژرف‌بینی ادبی و سخن‌سنجی، کاری مفید و ناشی از واقع‌بینی عصر حاضر است و باید آن را با وسعت صدر و مدارا پذیرفت. اما در این نقادی و کاوش‌های ادبی، همواره عصر جامی و روحیه‌ی اجتماعی آن زمان را با نیازمندی‌ها و خواسته‌های مردم آن در نظر باید داشت.

عصر جامی، در قرن نهم هجری، دوره‌ی آرامش و سکون و تنمیه مبادی مدنیت و فرهنگ بوده و بعد از آن‌که تیمور با سلطه‌ی نظامی خود از دهلی تا استانبول غارت کرده بود، در زمان اخلاف وی آرامشی پدید آمد و مردم توانستند نفسی را به آرامی بکشند.

در حقیقت، سلطه‌ی تیمور و تیموریان در وسط آسیا فقط یک تسلط نظامی و لشکری بود و از نظر فرهنگی و مدنی تفاوت کوچکی با انظمه‌ی سابقِ آن عهد در همین قسمت آسیا داشت. زیرا تیمور و اخلاف وی در فرهنگ و عقاید دینی و وضع اجتماعی خراسان پرورده شده بودند و بنابر آن، ذهنیت ایشان از ناحیه‌ی فرهنگی بسیار متفاوت با سنخ فکر و تمدن و شئون اجتماعی مردم دیگر نبود.

در سازمان اجتماعی آن هنگام، شاهان تیموری و شهزادگان و امرای دربار در رأس تمام طبقات اجتماع به حیث فرمانروایان مطلق قرار داشته و با نیروی نظامی خود، طوری که می‌خواستند، مردم را اداره می‌کردند.

امرا و اشرافِ مربوطِ دربار، که در حقیقت اداره‌چیان حقیقی بودند و با مردم تماس داشتند و اوامر دربار را در بین رعایا تطبیق می‌کردند، به اتکای مقام سلطنت، مختار مطلق بوده و تا جایی که به منافع دربار صدمتی وارد نمی‌آورده‌اند، اختیار تمام را در حلّ و فصل مقدرات مردم و فراهم‌آوری مالیات و دیگر عواید دولتی داشته‌اند. در همین عصر، طبقه‌ی روحانیان و اهل تصوف نیز در جامعه‌ی مردم نفوذ و وجاهت تمام داشته‌اند که در بین عامه‌ی مردم، یعنی کسبه و کشاورزان و طبقه‌ی فرمانروایان، وجود داشته و در سنخ تفکر و تمدن و عقاید و ادب و تمام شئون اجتماعی مؤثر بوده‌اند.

در قرن نهم هجری، بعد از لشکرکشی‌ها و غارتگری‌های وسیع و خون‌ریزی‌های تیمور، کشور پهناورش در بین بازماندگان او بخش گردید و خراسان که اهمیت باستانی داشت، به پایتختی هرات، مقر یک قدرت مرکزی این سازمان گردید و شاهان تیموری که پرورده‌ی فرهنگ و تمدن و فکر و تهذیب خراسان بودند، به نشو و نمای ادب و صنعت و هنر و تصوف موقع خاصی دادند.

در چنین حالی که آرامش خوبی در کشور به وجود آمده بود و روابط سیاسی هرات نیز با کشورهای چین و هند و عثمانی دوستانه بود، نشو و نمای عناصر اقتصادی و بازرگانی و مبادله‌ی اموال و قوافل تجارتی نیز کار طبیعی است که بر حیات مردم اثر می‌اندازد. و در چنین وضع اجتماعی که آن را فیودالیزم قوی و پرورنده توان گفت، البته همواره در صنعت و آرت شه کارهایی به وجود می‌آید که دربار هرات، مدت یک قرن، گهواره و پرورشگاه آن بود. حضرت جامی در چنین محیط

اجتماعی و طرز زندگانی به وجود آمد و آنچه در سازمان زندگانی آن روز موجود بود، ناچار اکثر آن را کسب کرد. وی عالم بود، شاعر و صوفی بود و در اجتماع معاصر خویش مردی نافذ و وجیه و معتبر بود. در لباس فقر و درویشی بر طبقات رفیع و وضیع اجتماع حکم می‌راند و در عین این حال، زمام تبلیغ حق و اصلاح و تلقین اخلاقی و تصفیه‌ی روح مردم را به کف داشت و حتی شاهان ممالک بیگانه‌ی دور از هرات، مانند هند و عثمانی و امرای تبریز، او را «ارشاد پناه کمالات دستگاه» خطاب می‌کردند و از دور به حضورش عرض ارادت می‌نمودند.

پس، حضرت جامی در حقیقت نمودار به حق و تمام و کمال عصر خویش است. از دربار تا خانقاه و کلبه‌های طبقات عامه، به کنه زندگانی همه آشنا است و بنابر آن، هر کتابِ وی که در آن «سلامانِ و ابسال» ما نحن فیه نیز شامل است، نماینده‌ی روح ملایی، تصوف و دانشمندی و مرشدی و مردم‌داری اوست. و سیرت جامی را در آیینه‌ی این صفات به خوبی دیده می‌توانیم و با در نظر داشتن این وضع اجتماعی، که شخصیت جامی را بار آورده است، آثار و احوال و گفتار و کردار او را محل انتقاد و ژرف‌بینی می‌توان قرار داد.

از جمله نقادان جامی، استاد فقید شوروی ای، ای برتلس BERTELS شاگرد و جانشین محقق معروف بار تولد است که در خطابه‌ی ۱۳۳۳ ش، در تهران گفته بود:

> **جامی نیز مانند دوست و شاگردش نوایی شخصی بود که در آن زمان، نیروی تسامح و سعه نظر کامل داشت... و توانست موضوع یکی از روایت ابن سینا را به نام سلامان و ابسال، به منظومه‌یی تمام و کمال**

مبدل سازد... جالب توجه است که جامی در منظومه‌ی سلامان و ابسال، از بوعلی نامی نمی‌برد و حال آن‌که، محل تردید نیست اثر شیخ الرئیس موسوم به «خطبات التسلیة» که در این افسانه به اختصار ذکر شده است، محرک جامی در نظم آن بوده است. و اما لازم است در اینجا تأکید کرد: که جامی روایت واقع‌بینانه‌ی ابوعلی را تنها به صورت پندارباقی خالی از توفیقی توانسته است بیان دارد.[1]

در این انتقادِ دانشمند فقید، یک قسمت آن که جامی منظومه‌ی سلامان و ابسال را از روی روایت ابن سینا نظم کرده باشد، به کلی باطل است. ما در مباحث گذشته‌ی خود، با دلایل و براهین، روشن ساختیم که مأخذ جامی ترجمه‌ی حنین بن اسحاق بود نه بر وجهی که ابن سینا این داستان را نوشته بود؛ و محقق طوسی تلخیص آن را داده است.

اما انتقاد دومِ این دانشمند متوجه است به اینکه حضرت جامی روایت واقع‌بینانه‌ی بوعلی را به پندارباقی خالی تبدیل کرده است. این سخن نیز از واقعیت دور است، زیرا خود شیخ الرئیس در اشارات خود به عرفان و تصوف مقامی را قایل گردیده و نمط تاسع این کتاب را به «مقامات العارفین» تخصیص داده است. وی گوید:

ان للعارفین مقامات و درجات یخصون بها، و هم فی حیاتهم الدنیا دون غیرهم. فکانهم فی جلابیب من ابدانهم قد نضوها[2] و تجردوا عنها الی عالم القدس و لهم امور خفیة فیهم و امور ظاهرة عنهم، یستنکرها

---

۱. جشن نامه ابن سینا، ج ۲، ص ۱۸، طبع تهران، ۱۳۳۴ ش.
۲. ای خلعوها.

من ینکرها و یستکبرها من یعرفها.[۱]

محقق طوسی[۲] در شرح این مورد گوید که:

این نمط در کتاب از جلیل‌ترین ابواب است، زیرا شیخ در آن علوم صوفیه را به ترتیبی آورده است که در سابق و لاحق چنین نبود. و قصه‌ی سلامان و ابسال را هم به طور مثال در همین مراتب عرفان ذکر کرده که در نظرش، نظیر خوبی برای ارتقای مدارج عرفانی بوده است. پس، در صورتی که خود شیخ الرئیس همین کار راکرده و قایل به وجود مقامات عارفان بود، چگونه می‌توان گفت: که جامی آن را به پندارباقی خالی تبدیل کرده باشد!

در حقیقت، انتقاد یک اثر از نظر یک مشرب خاص، در نزد پیران همان مشرب مناط اعتبار تواند بود، ولی شاید خرده‌گیری در نزد ارباب مشاربِ دیگر بجا نباشد. و باید گفت: که همین روحیه‌ی عرفان و تصوف در آثار جامی و مخصوصاً در مثنوی سلامان و ابسال، علت مهم مقبولی این آثار و محبوبی شخصیت او بود؛ زیرا جامی به زبان اهل عصر خود سخن می‌گفت «لابد به زبان او سخن باید گفت» و مطابق رجحان دوره‌ی

---

۱. اشارات، نمط نهم، ص ۳۶۳.

۲. استناد این گفته به نصیرالدین طوسی، سهوی است از سوی مؤلف. این قول از شارح اول اشارات، امام فخرالدین رازی است و بین امام رازی و خواجه طوسی در نظر مؤلف مرحوم اشتباه شده است. امام رازی، در آغاز شرح نمط نهم، نوشته است: «هذا الباب اجل ما فی هذا الکتاب؛ فانه رتّب علوم الصوفیه ترتیباً ما سبقه الیه من قبله، و لا لحقه من بعده». ر.ک: امام فخرالدین رازی، شرح الاشارات و التنبیهات، ج ۲، مقدمه و تصحیح علی رضا نجف‌زاده، انتشارات دانشگاه تهران و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی ایران، ۱۳۸۴، ص ۵۸۹ (ویراستار).

زندگانی خود فکر می‌کرد. وی کشمکش طبقاتی قرن بیستم را نمی‌شناخت و نه به علم غیب، تطور آینده‌ی افکار بشر را دریافته می‌توانست. و ممکن است که قبولِ ابن سینا هم در آن عهد، برخی این مشرب را انکار و جمعی این کار را می‌کردند، و این اختلاف مشاربِ روحی و فلسفی و فکری همواره در تاریخ بشر دیده می‌شود، و حکمت و ذهنیت امروزی بشر نمی‌تواند مناط اعتبار، برای بشر پنج قرن پیش‌تر شده باشد.[1] و بسیار امکان دارد که مسلمات اجتماعی امروزه نیز بعد از قرن‌ها همین حکم را پیدا کنند؛ زیرا سیر اندیشه‌ی بشری [و] تحولات آن متوقف نیست و افکار ارباب نظر هرگز جامد و بی‌حرکت نمی‌ماند.

باری اگر حضرت جامی در کارنامه‌های ادبی خویش، مکانت ابتکار نداشته باشد، مقام ترجمان صادق و مربی افکار عصر خویش را به تمام و کمال دارد و اگر آثار جامی در همین عصر نبودی، جای آن به یقین خالی ماندی.

باید گفت: که عنصر تصوف و عرفان در اشعار و آثار جامی به کلی مشهود و ظاهر است، ولی این عنصر، تصوف منفی و پندارباقی نیست. طریقت و عرفان خواجه‌گان نقشبندیه، که جامی خود رکنی از آن است، روح و بدن را هم متلازم ساخته و شاهی را با فقر آمیخته است:

چه فقر اندر قبای شاهی آمد — به تدبیر عبید الهی آمد

---

۱. این فراز، در متن چاپی سال ۱۳۴۳ همین گونه است، ولی همان‌طور که پیداست اندکی ابهام و آشفتگی دارد، اما جز دست بردن به متن هیچ راهی برای رفع آن نیست. ما از دست بردن به متن احتراز کرده، همان ساختار اصلی را حفظ کرده‌ایم و قرائت متن را به خواننده وا نهاده‌ایم (ویراستار).

به فقر آن را که لطفش آشنا کرد — ببر گر خرقه‌ی بودش قبا کرد
ز درویشیش هر کس را نشانست — ردای خواجگی در پا کشانست
جهان باشد به چشمش کشتزاری — نمی‌خواهد در آن جز کشت کاری[1]

اگر در کتب و آثار مشرب نقشبندی تفحص و جست‌وجوی شود، روشن می‌آید که این طایفه را از اجتماع گریز و انزوایی نبود، بلکه همواره در بین خلق و برای خلق می‌زیستند و فقر خویش را در قبای شاهی در آورده بودند و جهان را کشت‌زاری برای کار آخرت می‌دانستند. خود جامی در رساله‌ی طریقه‌ی خواجگان گوید:

از حضرت خواجه نقشبند، قدس سره، پرسیدند که: بنای طریقه‌شان بر چیست؟ فرمودند که: خلوت در انجمن، به ظاهر با خلق و به باطن با حق سبحانه:

از درون سو، آشنا و از برون بیگانه وش
اینچنین زیباروش، کم می‌بود اندر جهان[2]

پس طریقت و تصوف جامی از صوفیان تجردپسند و گوشه‌گیرِ منزوی یعنی رهبانیت دور بود و بنابر آن، پنداربافی را در آن کمتر راه بود و ابن سینا را در اعتراف به واقعیت مقامات عرفانی، با جامی فرقی نیست. و آنچه این دو مرد فکور و دانشمند را از همدیگر متمایز می‌سازد این است که، شیخ با اعترافِ وجود آن در تلاش تحلیل علمی و منطق

---

۱. جامی، اورنگ پنجم، ص ۵۸۸.
۲. رساله‌ی خطی، سررشته‌ی طریقت خواجگان از مولانا جامی، نسخه‌ی انجمن تاریخ کابل ورق (۱۱۶)، در مجموعه‌ی معارف نقشبندیان.

مقامات عرفا است و مولانا جامی از راه اشراق و تصفیه پیش می‌رود؛ و این همان موقف است که علامه اقبال صوفی قرن بیستم گفت:

بوعلی اندر غبار ناقه گم   دست رومی پرده از محمل گرفت

ولی بعید نیست که وقتی دانش بشر به جایی رسد که این دو راه، با وجود بُعد نقاط حرکت، به استقامت مایل، بالاخره با هم وصل شوند.

* * *

خرده‌گیران و سخن‌سنجان را درباره‌ی غزل و اشعار حضرت جامی سخن هاست که در اینجا جای آن نیست، ولی یکی از دانشمندان اروپا، درباره‌ی مثنوی‌های هفت اورنگ او، چنین گوید:

توان گفت: حتی در سبعه‌ی داستانی او یک سایقه‌ی نیرومند تصوف موجود است که به کرات در تعبیر آن، تصویرهای منافی ذوق و عبارات صعب الفهم به کار رفته.[۱]

در اینکه حضرت جامی، در تعبیر مطالب عرفانی خود تصویرهای منافی ذوق را به کار برده باشد، محل تأمل است؛ زیرا می‌دانیم: در جایی که مردم به شنیدن سخنان تصوف و صوفیان میلی داشتند، این تصاویر منافی ذوق مردم آن وقت نبوده و حتی امروز هم، جمع کثیری از شنیدن آن حظّ می‌برند و با میل و ولع می‌شنوند.

پس، بدون حکم معاییر فنی و ادبی مسلم، ذوق فردی در این گونه موارد برای دیگران، محل تقلید و یقین نخواهد بود و مخصوصاً اگر کسی ذوق امروزی مترقی بشر را مدار اعتبار برای انتقاد آثار چهار صد

---

۱. تاریخ ادبیات فارسی، هرمان اته، ص ۱۹۰.

سال قبل و سویه‌ی فکری مردم آن گرداند.

ولی این تساهل جزوی، در قبال قدرت کلام و زبردستی سخنوری و زیبایی هنر جامی، این‌قدر مورد تأمل نبوده و نظایر آن هم فراوان نیست.

(۸)

نیروی سخنوری و قدرت ادبی

از مطالعه‌ی هفت اورنگ و نظمِ انواع حکایات و داستان‌ها و پندها و تمثیل‌ها و مطالب اجتماعی و عرفانی و سخنان کارآمد حیاتی در این کتب، پیداست که حضرت جامی سخنور عالی مقام بوده و در قدرت بیان و لطف معانی و الفاظ و مضمون‌آفرینی و افاده‌ی ادبی و نزدیک ساختن شعر و سخن به زندگی، خاتم شعرای بزرگ زبان فارسی در کشور ماست. در مثنویات خویش، مخصوصاً آنهایی که جنبه‌ی داستانی ندارد، کوشیده است تا مطالبی را در کسوت شعر بیاورد که در زندگانی اجتماعی به درد مردم بخورد و از آلام اجتماع بکاهد.

حضرت جامی، در مثنوی‌های خود، قیافت جدی و وقور «شاعر [ی] برای اجتماع» دارد و مبنای کلام و هنرش بر سودمندی و افاده و تلقین و رهنمایی است. وی شعر را چنین می‌شناسد:

شعر آبیست ز سرچشمه‌ی دل — سرچشمه، شده آلوده به گل
گرنه سرچشمه ز گل پاک شود — چه عجب زاب، که گل‌ناک شود
بایدت در سخن آسودگیی — پاک کن دل ز هر آلودگیی
تا درین مرحله‌ی مشغله‌ناک — پاک خیزد گهرت از دل پاک
پاکبازان همه خاک تو شوند — خازن گوهر پاک تو شوند

قدسیان طوف دیار تو کنند　　　　تحفه‌ی نور نثار تو کنند[1]

در حالی که حضرت جامی شعر را «گوهر پاک و برخاسته از دل پاک» پندارد، به نیروی قریحه‌ی زاینده و تابناک، سخن و هنر خود را مانند متاعی کارآمد و نفیس به اجتماع عرضه می‌دارد و نیروی سخنوری خود را در راه رهنمایی و سود مردم به کار می‌برد و می‌کوشد از بحر مواج قریحه‌ی خویش،گوهرهای تابناکی را نثار حمایل اجتماع نماید. و برای روشن ساختن این مطلب مثالی آورده می‌شود:

در مثنوی «خسرو و شیرینِ» استاد سخن نظامی گنجوی، داستان کشتن شیرویه پدر خود خسرو را، با نیروی شاعرانه بیان شده و استنتاج شاعر هم ازین فاجعه جز نکوهش بی‌وفایی جهان ناپایدار چیزی نیست. و هنگامی که خسرو به دست شیرویه کشته می‌شود، نظامی عبرت‌ناکی منظر را بدین تمثیل ختم می‌دهد:

شگفته گلبنی بینی چو خورشید　　　　به سرسبزی جهان را داده امید
برآید ناگه ابری تند و سرمست　　　　به خون ریز ریاحین تیغ در دست
بدان سختی فرو بارد تگرگی　　　　کزان گلبن نماند شاخ و برگی
چو گردد باغبان خفته بیدار　　　　به باغ اندر نه گل بیند نه گلزار
چه گویی کز غم گل خون نریزد　　　　چو گل ریزد، گلابی چون نریزد؟[2]

این تمثیل نظامی نهایت شاعرانه و ادبی است، ولی در اجتماع و زندگانی به درد ما کمتر می‌خورد. شعری است برای شعر. اما حضرت

---

۱. جامی، کلیات (سبحة الابرار)، ص ۴۶۷.
۲. نظامی گنجوی، خمسه (خسرو و شیرین)، ص ۳۹۴.

جامی، همین داستان را در خور انتفاع مردم و جامعه گردانیده و از آن استنتاج می‌کند:

کوهکن کانبازی پرویز کرد — روی در شیرین شورانگیز کرد
دید شیرین سوی خود میل دلش — شد به حکم آن‌که دانی مایلش
غیرت عشق آتش سوزان فروخت — خرمن تسکین خسرو را بسوخت
کرد حالی حیله‌یی تا زال دهر — ریخت اندر ساغر فرهاد زهر
رفت آن بیچاره جانی پر هوس — ماند با شیرین همین پرویز و بس
چرخ کین کش هم همین آیین نهاد — در کف شیرویه تیغ کین نهاد
تا به یک زخمش ز شیرین ساخت دور — وز سریر عشرتش انداخت دور
هر چه بر ارباب آفات آمدست — یکسر از بهر مکافات آمدست
نیک کن تا نیک پیش آید تو را — بد مکن تا بد نفرساید تو را[۱]

دیگر از مزایای هنر جامی، نیروی سخنوری و گویندگی اوست در موارد خاص شاعرانه، که لطف کلام وی منظرنگاری را به مرتبه‌ی کمال می‌رساند و قدرت تخیل و محاکاة او را نشان می‌دهد، مثلاً در این مثنوی، سراپا حسن و دل‌انگیزی ابسال را چنین ترسیم می‌کند:

نازک‌اندامی که از سر تا پای — جزو جزوش خوب بود و دلربای
بود بر سر فرق او خطی ز سیم — خرمنی از مشک را کرده دو نیم
گیسویش بود از قفا آویخته — زو به هر مو، صد بلا آویخته
قامتش سروی ز باغ اعتدال — افسر شاهان به راهش پایمال
بود روشن جبهه‌اش آیینه‌رنگ — ابروی زنگاریش بر وی چو زنگ

---

۱. جامی، سلامان و ابسال (اورنگ دوم)، ص ۳۲۵.

چــــون زدود زنگ ازو آیـینه وار | شکـل نـونی مـانده از وی بـر کـنار
چشم او مستی که کرده نـیم خـواب | تکیه بر گل زیـر چـتر مشک نـاب
گوش‌های خوش نیوش از هر طـرف | گــوهر گــفتار را ســیمین صــدف
بـر عـذارش نـیلگون خـطی جـمیل | رونــق مــصر جـمالش هـمچو نـیل
زان خط ار چه بهر چشم بـد کشـید | چشــم نـیکان را بـلا بـی‌حد رسـید
رســـته‌ی دنــدان او دُرّ خــوشاب | حــقه دُرّ خــوشابش لعــل نــاب
در دهــــان او ره انــــدیشه گــم | گفت‌وگوی عقل و فکرت پیشه گم
از لب او جــز شکــر نگـرفته کـام | خود کدام است آن لب و شکر کدام؟
همچو سیمین لعبت از سیمش تـنی | چـون صـراحـی بـر کشـیده گـردنی
بر تنش پستان چو آن صافی حـباب | کش نســیم انگــیخته از روی آب
زیـر پســتانش شکـم رخشـنده نـور | در سفیدی عـاج و در نـرمی سـمور
دیــد مشــاط چـه آن لطـف شکـم | گفت این از صفحه‌ی گل نیست کـم
کرد چون وی این اشارت سـوی آن | از سـر انگشت اشـارت شـد نشـان
آن نشان را واصـفان خـوانـند نـاف | نـافی از وی نـافه را در دل شکـاف
هـر کـه دیـدی آن میان کـم ز مـو | جــــز کــــناری زو نکــردی آرزو
مخزن لطـف از دو دست او دو نـیم | آســتین از هــر یکـی هـمیان سـیم
در کــــــف او راحت آزردگــــان | ســیلی غــفلت بــر از افســردگان
آرزوی اهــــــل دل در مشت او | قــفل دل‌هــا را کـلید انگشت او[1]

در تماثیل فرعی و شاخ و برگی که حضرت جامی به داستان می‌دهد و در ضمن جریان قصه حکایاتی را تضمین می‌کند، هر حکایت آن، در

۱. جامی، سلامان و ابسال (اورنگ دوم)، ص ۳۳۲.

پندآموزی و عبرت‌اندوزی و تلقین یکی از مطالب اخلاقی و عرفانی خواندنی است و نمونه‌ی خوبی است از شاعریِ اخلاقی و اجتماعی، که جامی را در قطار سنایی و مولوی و سعدی قرار می‌دهد. مثلاً، در این حکایت، بلندی نظر و عظمت مقام انسان، که باید خود را از آلودگی‌های اجتماعی بر کران نگه دارد، بیان می‌شود:

ان موسوس بر لب دریا نشست ... تا کند بهر تقرب آب دست
دید دریای پر از ماهی و مار ... چغر و خرچنگش هزار اندر هزار
هر طرف مرغان آبی در شناه ... غوطه زن از قعر دریا قوت خواه
گفت دریایی که چندین جانور ... گردد اندر وی به صبح و شام در
کی سزد کز وی بشویم دست و روی ... شستم اکنون دست خود زین شستشوی
چشمه‌یی خواهم بسان زمزمی ... کوته از وی دست هر نامحرمی
کانچه شد آلوده از آلودگان ... فارغند از وی جگر پالودگان[۱]

گاهی حرص انسان را با خطرات جانکاه مواجه می‌سازد و آسیب‌های وارده را فراموش می‌کند:

گفت با روباه‌بچه مادرش ... چون به باغ میوه آمد رهبرش
میوه چندان خور که بتوانی بتگ ... رستگاری یافتن ز آسیب سگ
گفت: ای مادر چو بینم میوه را ... کی توانم کار بست این شیوه را
حرص میوه پرده‌ی هوشم شود ... وز گزند سگ فراموشم شود[۲]

شهوات و امیال نفسی، انسان را به حضیض ذلت می‌برد، و از ریاض قدسی تقوی اجتماعی به مزبله‌ی پستی می‌نشاند:

---

۱. جامی، همان، ص ۳۳۳. ۲. جامی، همان، ص ۳۴۶.

با خروس آن تاجدار سر فراز　　آن مؤذن گفت در وقت نماز
هیچ دانا وقت نشناسد چو تو　　وز فوات وقت نهراسد چو تو
با چنین دانایی ای داستان‌سرای　　کنگر عرشت همی بایست جای
گفت بود اول مرا پایه بلند　　شهوت نفسم بدین پستی فکند
گر ز نفس و شهوتش بگذشتمی　　در ته هر مزبله کی گشتمی
در ریاض قدس محرم بودمی　　با خروس عرش همدم بودمی[۱]

(ختم)

۱. جامی، همان، ص ۳۴۷.

تعلیق داستان سلامان و ابسال

از

محمد اسماعیل «مبلغ»

درباره شرح رموز داستان

خوانندگان عزیز!

رساله‌ای که اکنون از نظر شما گذشت، از نتایج خامه‌ی توانا و ثمربخش دانشمند و محقق محترم شاغلی حبیبی دامت برکاته است. وقتی آن رساله به وسیله‌ی ایشان در «انجمن جامی» قرائت شد، چون در قسمت تأویل رموز داستانِ مورد بحث به اجمال گذشته بودند، شاغلی مایل هروی پیشنهاد کرد که باید این اجمال تفصیل داده شود تا در پهلوی فواید تاریخی و ادبی رساله‌ی مذکور، فایدت فلسفی نیز به دست آید. در اثر این پیشنهاد و موافقت جناب حبیبی، حضرت دانشمند بزرگوار استاد خلیلی، دامت افاضاته، از حسن ظنی که نسبت به این ناچیز دارند، امر فرمودند که اجمال تاویل رموز داستان را تفصیل دهم تا به

رسم «تعلیق» در پایان آن رساله چاپ شود. بنابراین، مطالبی که در زیر از نظر خوانندگان ارجمند می‌گذرد، به همین منظور از سواد به بیاض آمده و به فصل «تأویل رموز داستانِ» آن رساله ارتباط دارد. پس، اگر این تعلیق بتواند متمم رساله‌ی مذکور شود، افتخار من است و الّا عذر تقصیر است و من.

معنای لغوی و اصطلاحی رمز

فرزانگان بشر همواره از ما فی‌الضمیر خود به دوگونه تعبیر کرده‌اند: یکی به زبان روشن، صریح و ساده که برای همه قابل فهم است و از توجه به ظاهر کلمات، معنی و مقصود به دست می‌آید و دیگری به اسلوب رمز که فقط کسانی مقصود را در می‌یابند که از دقایق رمز آگاه هستند. و داستان سلامان و ابسال از همین سنخ دوم است که به اسلوب رمزی نگارش یافته و هدف واضعانش در ورای ظواهر الفاظ و کلمات آن نهفته است. از این رو، از تأمل و مرور در آن داستان و نظایرش دو پرسش بدین‌سان، در میان می‌آید که:

۱. رمز چیست؟

۲. و چرا دانشمندان مطالب فلسفی، اخلاقی و عرفانی را در قالب رمز بیان کرده‌اند؟

اما پاسخ پرسش نخستین ازین قرار است:

کلمه «رمز» در زبان عرب به معنای اشارت و ایما آمده است.[۱]

---

۱. ر.ک: المنجد فی الغة و الادب و العلوم، ص ۲۷۹، چاپ جدید بیروت.

بنابراین، اشارت به وسیله‌ی لب، چشم، ابرو، دست و زبان و کلام خفی را که تقریباً دور از فهم باشد، رمز خوانند.[1] این کلمه از آغاز دوره‌ی عباسی که در تاریخ اسلام عصر تحول در حیات اجتماعی و نهضت علمی و ادبی به شمار می‌آید، معنای اصطلاحی به خود گرفت و نخستین دانشمندی که درباره‌ی معنای اصطلاحی رمز گفت‌وگو کرد، قدامه بن جعفر است. وی در کتاب «نقد النثر»، اگر انتسابش به وی درست باشد، بابی در بیان معنای «رمز» پرداخته و در آن راجع به معنای اصطلاحی این کلمه گفته است:

> گویندگان، آن گاه که می‌خواهند مقصود خود را از کافه‌ی مردم بپوشانند و فقط بعضی را از آن آگاه کنند، در کلام خود رمز به کار می‌برند. بدین‌سان، برای کلمه یا حرف، نامی از نام‌های پرندگان یا وحوش یا اجناس دیگر یا حرفی از حروف معجم را «رمز» قرار می‌دهند. وکسی راکه بخواهند مطلب را بفهمد آگاهش می‌کنند؛ پس آن کلام در میان آن دو مفهوم و از دیگران مرموز است.[2]

رمز در فلسفه

رمز به همان معنای اصطلاحی خود، از دیرباز مورد توجه فیلسوفان و صوفیان اسلام بوده است و این دو طایفه، گاهی در تعبیر از مقاصد خود به اسلوب رمزی متوسل شده‌اند. و اینکه حکما چرا سخن بر سبیل رمز

---

۱. ر.ک: القاموس المحیط ـ فقه الغة، ص ۲۷۸؛ العمدة، ص ۲۱۰ و الرمزیة فی الادب العربی، ص ۴۰، قاهره.
۲. ر.ک: نقد النثر، ص ۶۱، مصر، ۱۹۳۹.

می‌گفتند، علامه قطب‌الدین شیرازی چند وجه ذکر کرده است که خلاصه و مضمون کلمات او چنین است:

۱. یا از جهت تشحیذ خاطر و ذهن خوانندگان تا در اثر حلّ رموز فکر آنان ورزیده شود؛

۲. یا از جهت تشبّه و همانندی به کلام باری تعالی و اصحاب نوامیس که دارای کتب مرموزه بودند و هر طبقه از آن کتاب‌ها استفاده می‌کردند؛ بدین معنی که خواص از باطن آن کلماتِ مرموز و عوام از ظاهرش بهره‌مند می‌شدند؛

۳. یا از آن جهت که ناا‌هلان بر مقاصد حکما واقف نشوند و حکمت را افزار و وسیله‌ی اکتساب شرور و فجور قرار ندهند، چه این کار منجر به فساد عالم می‌شود؛

۴. یا آن‌که طالب ذکی و هوشمند به خاطر ظهور مطالب حکمت از بذل جهد و کوشش در اقتنای آن خودداری نکند؛ زیرا وقتی کلام مرموز بود، لابد غامض است و جوینده‌ی هوشیار با کوشش هر چه تمام‌تر بدان روی می‌آورد تا حقیقت مطلب را دریابد. و شخص پلید و تنبل و نااهل از جهت غموض کلمات به مشکل مواجه می‌شود و ازین رو، بدان اقبال نمی‌کند.[1]

اشکوری با حذف یکی از جهات بالا، برای راه نظر حکما در الغاز و رمز، سه وجه دیگر را چنین بیان کرده است:

۱ـ آن‌که اشخاص نالایق بر این اسرار واقف نگردند تا آن را حربه‌ی

---

۱. ر.ک به: شرح حکمة الاشراق، ص ۱۷ ـ ۱۸، چاپ ایران، ۱۳۱۴.

مقاصد فاسد خویش قرار دهند.

۲ـ آن‌که طالبین در تحصیل آن عنایت کامل مبذول دارند و پس از تحمل رنج، برای فهم آنها لذت وافر برند و اشخاص سست و کسل به گرد آن نگردند.

۳ـ آن‌که فکرها ورزیده گردد.[1]

روی هم رفته، جهاتی که در بالا مذکور افتاد بر سبیل مانعة الخلو، فلاسفه را بر آن داشت که گاهی مقاصد خود را در قالب رمز بیان کنند و ممکن است که آنان تمام این جهات را در تعبیر از مافی‌الضمیر خویش در نظر داشته‌اند.

وقتی که ما تاریخ فلسفه‌ی اسلامی را ورق می‌زنیم، می‌بینیم که در میان جمعیت اخوان الصفاء اسلوب رمزی سخت شایع بوده است، چنان‌که دی بور گوید:

> اخوان الصفاء هر چیز از اشیای ناپایدار و فناپذیر این عالم را رمزی برای چیز دیگر در جهان پسین می‌دانستند و می‌خواستند بر آثار دین و موروث و آرای ساده، فلسفه‌ی روحی برپا سازند که بر معارف و کوشش‌های انسانی به قدری که دانش اخوان بدان رسیده، مشتمل باشد و هدفی که ایشان را به تفلسف بر می‌انگیخت، عبارت بود از تخلق نفس با خلایق الهی به اندازه‌ی طاقت انسانی. اخوان الصفاءِ آرای انتقادی خویش را در رسایل خود تا حدی مخفی ساخته‌اند و این کار اسبابی داشت که از بیان ما بی‌نیاز است، لیکن حمله‌ی اخوان به

۱. ر.ک: مقدمه رهبر خرد، چاپ دوم، ۱۳۳۹.

اجتماع و عقاید موروثی در رساله‌ی حیوان و انسان تجلی کرده است و در همین رساله، آرای خود را به لباس رمز پوشانده‌اند و به زبان حیوان مطالبی را گفته‌اند که اگر آن مطالب از دهان انسان خارج می‌شد، شکوکی در پیرامون آن ظهور می‌کرد.[1]

اخوان الصفاء در پایان آن رساله اظهار داشته‌اند که نباید این رساله را از بازی‌های کودکان و شوخی برادران دانست، زیرا عادت ما بر آن است که حقایق را در لباس الفاظ، عبارات و اشارات می‌پوشانیم.[2]

اما در میان فلاسفه‌ی اسلام، در حقیقت فارسِ این میدان شیخ الرئیس ابن سینای بلخی است، چه وی در بسا اوقات برای تعبیر از افکار خود اسلوب رمزی را استخدام کرده و در چند رساله این شیوه را به کار بسته است که از آن جمله رساله‌ی «سلامان و ابسال» است. عجب است از دکتور یحیی مهدوی که قصه‌ی سلامان و ابسال را جزو آثار مشکوک و آنچه نسبت آن به شیخ مسلماً باطل است، آورده و گوید: «قنواتی در زیر این عنوان ـ قصه‌ی سلامان و ابسال ـ فقط به تأویلی که خواجه نصیرالدین طوسی از این قصه کرده است اشاره کرده است».[3] اگر آن نویسنده‌ی فاضل به قول قنواتی بسنده نمی‌کرد و به شرح محقق طوسی بر اشارات نگاه می‌نمود، می‌دانست که خواجه داستان سلامان و ابسالِ

---

۱. تاریخ الفلسفة فی الاسلام، ص ۱۲۷، تعریب محمد عبدالهادی ابوریدة، چاپ دوم، ۱۹۵۴.

۲. رسایل اخوان، ج ۲، ص ۳۷۷، بیروت.

۳. یحیی مهدوی، فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا، بخش دوم آثار مشکوک و آنچه که نسبت آن به شیخ مسلماً باطل است، تهران، ۱۳۳۳، ص ۲۹۰.

ابن سینا را خلاصه کرده و گفته است که ابوعبید جوزجانی آن را در فهرست تصانیف شیخ آورده است.[۱] پس با شهادت محقق طوسی و ابوعبید جوزجانی که شاگرد شیخ بود و آثار استاد خود را فهرست کرد و به حکم اهل البیت ادری بما فی البیت، مجالی برای شک در صحت انتسابِ داستان سلامان و ابسال به ابن سینا باقی می‌ماند؟ ازین رو، تا برهان قوی بر این معنی اقامه نکنند، ما همچنان آن را از آثار مسلم شیخ می‌دانیم.

فیلسوف ما در قصص فلسفی خود، اسلوب رمزی را به روش شعری در آمیخته و از همدستی این دو شیوه قطعات ادبی دلکشی نتیجه شده است که نظیر آن را نه تنها در ادب عرب، بل در ادب جهانی نیز کمتر می‌توان یافت.[۲] پس از ابن سینا، بیان مطالب فلسفی در قالب رمز مورد توجه بعضی از متفکران اسلام همچون امام غزالی و سهروردی قرار گرفت و هر یک داستان‌هایی به اسلوب رمزی نوشته‌اند که گفت‌وگو درباره‌ی آنها از موضوع بحث ما بیرون است.

باید گفت که دانشمندان اسلام اسلوب رمزی را به بسیاری از حکمای یونان نسبت داده‌اند، چنانچه قدامه گوید:

> در کتاب‌های حکمای قدیم رموز بسیار آمده است و افلاطون، بیش از همه، در گفتار خویش رمز به کار می‌بست.[۳]

فارابی در میان روش افلاطون و ارسطو، دو فیلسوف نامور یونان،

---

۱. ر.ک به: شرح اشارات، ج ۳، ص ۷۶۹، تحقیق دکتور سلیمان دینا، قاهره.
۲. تیسیر شیخ الارض، ابن سینا، ص ۱۷۹، بیروت.
۳. قدامه، نقد النثر، ص ۶۱.

مقایسه کرده و عقیده دارد که افلاطون در آغاز کار از تدوین علوم خودداری می‌کرد و معارف فلسفی را در سینه‌های پاک به ودیعت می‌گذاشت. آن‌گاه که از غفلت و فراموش کردن علوم بر خود ترسید، در بیان مطالب و تدوین حکمت خویش راه رمز و الغاز را پیش گرفت تا جز اشخاص اهل و لایق و مستحق، کسی دیگر بر آن واقف نشود. اما روش ارسطو مبتنی بر ایضاح، تدوین، ترتیب، تبلیغ و بیان بود.[1] و بعضی از متأخران اظهار کرده‌اند که ارسطو نیز به رمز سخن می‌گفت؛ چنانچه حکایت کنند که اسکندر، استاد خود ارسطو را ملامت کرد که چرا پرده از اسرار حکمت برداشت و آن را به نجبای هوشیار منحصر نکرد. وی در جواب گفت: حکمت را ظاهر کردم و ظاهر نکردم؛ یعنی خواست بگوید که آن را در قالب رمز آورده‌ام تا جز خردمندانِ زیرک کسی دیگر بر آن اطلاع نیابد.[2]

شیخ مقتول، پیشوای اشراق معتقد است که سخنان فلاسفه‌ی قدیم مرموز بوده است، چنانچه گوید: «و کلمات الاولین مرموزه».[3]

---

۱. ابونصر الفارابی، **الجمع بین رأیی الحکیمین**، چاپ دکتور البیر نصری نادر، بیروت، ۱۹۶۰، ص ۷۴.

۲. ر.ک: **تسهیل المجاز الی فن المعما و الالغاز**، چاپ سوریه، ص ۱۰۸.

۳. مراد از «اولین»، حکمای یونان است مانند انباذقلس، فیثاغورس، سقراط و افلاطون (ر.ک: **شرح حکمة الاشراق**، ص ۱۷). فرزانگان اسلام، در اصطلاح خود، کلمه‌ی «اوایل» را بر فلاسفه‌ی یونان و کلمه‌ی «متأخرین» را بر حکمای اسلام اطلاق کرده‌اند، چنان‌که شهرستانی پس از بیان عقاید فلاسفه‌ی یونان می‌گوید: «المتأخرون من فلاسفه‌ی الاسلام مثل یعقوب بن اسحق الکندی...». سپس یک

☜

رمز در تصوف

صوفیان اسلام، بیش از فلاسفه، در تعبیر از اذواق و مواجید خویش اسلوب رمزی را به کار برده‌اند، تا آنجا که این روش، کلام آنان را غامض و مبهم ساخته و از حیطه‌ی فهم عموم بیرون کرده است. عارفان از امور محسوسه مانند رخ، زلف، خط، خال، شراب، شمع، شاهد، خرابات، بت، زنار و جز آن معانی خاصی را اراده کرده و این کلمات را رموز مقاصد عالیه‌ی عرفان قرار داده‌اند، چنان‌که امیر حسینی هروی از شیخ محمود شبستری، معانی را که مراد عارف از آن کلمات است، چنین پرسیده است:

چه خواهد مرد معنی زان عبارت — که دارد سوی چشم و لب اشارت
چه جوید از رخ و زلف و خط و خال — کسی کاندر مقامات است و احوال
شراب و شمع و شاهد را چه معنی است — خراباتی شدن آخر چه دعویست

☜ یک را نام می‌برد تا به ابن سینا می‌رسد و او را به لقب علامه‌ی قوم می‌خواند (الملل و النحل، ج ۲، ص ۲۵۸، چاپ سید محمد گیلانی، قاهره). دکتور ذبیح الله صفا را در فهم عبارت شهرستانی سهوی دست داده است؛ چه وی، آنجا که در کتاب تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، ج ۱، ص ۱۰۶ راجع به ابوسلیمان منطقی سجستانی بحث کرده است، گفته است: «شهرستانی او را در ردیف ابوزید بلخی و ابوعلی مسکویه و یحیی بن عدی و فارابی و ابن سینا قرار داده و در شمار فلاسفه‌ی متأخر اسلام ذکر کرده است». از جمله‌ی «فلاسفه‌ی متأخر اسلام» بر می‌آید که فلاسفه‌ی متقدم اسلام نیز بودند. در حالی که شهرستانی از الکندی، که او را می‌توان نخستین فیلسوف اسلام خواند، تا ابن سینا همه را از متأخران می‌داند؛ پس اگر ایشان فلاسفه‌ی متأخر اسلام باشند، فلاسفه‌ی قدیم اسلام کیانند؟ و گویا این لغزش از عدم تأمل در عبارت شهرستانی برای او دست داده است، زیرا کلمه‌ی «من» در اصل عبارت او بیانیه است و به اساس همان اصطلاح بالا، ابن سینا را به لقب «افضل المتأخرین» یاد کرده‌اند.

بت و زنــار و تـرسایی در ایـن کـوی　　همه کفر است ورنـه چـیست بـرگوی[1]

به جرأت می‌توان گفت که ما به الامتیاز ادب صوفی، همین اسلوب رمزی است؛ چه وی تمام مظاهر جهان را به شکل رمز می‌فهمد، یعنی آنچه را که می‌شنود و یا به حواس دیگر خود در مـی‌یابد، هـمه رمـوز است. وعارف از آنها غذای عواطف و مشاعر خود را به دست می‌آورد و بدین‌سان، جهانی شگـفت‌انگـیز و مـملو از زیـبایی در بـرابـر او گشـوده می‌شود. از این رو، در نظر صوفی، کلیه‌ی موجودات ولو هر قدر کوچک باشد، کتابی است انباشته از اسرار و حکم و یا زبانی است که پیوسته از دانش و حکمت سخن می‌گوید.

صوفی عقیده دارد که در ورای هر ظاهری بـاطنی و در هـر چـیزی اشارتی و در هر سطحی عمقی و در پشت هر پرده‌ای جمال زیبایی نهفته است. عقلْ روان را از ادراک آن زیبایی باز می‌دارد و بایست پرده را از رخسار حقیقت به وسیله‌ی ذوق و الهام برداشت. صوفی با چشم «رمز» به عالم نگاه می‌کند و حقیقت را «لیلی» می‌نامد.[2]

اکنون، باید بدین نکته توجه کرد که چـه عـاملی صـوفیان را بـر آن داشت که از مقاصد خود به کسوت رمز تعبیر کنند و به عبارت دیگر، ایشان چرا مکاشفات و اذواق خویش را به الفاظ صریح و عبارات واضح بیان نکردند و به جای آن روشی را به کـار بـردند کـه مـوجب خـلط و

---

۱. شیخ محمود شبستری، گلشن راز، که در آخر کتاب مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، صفحه ۷۲۴ به بعد چاپ شده است.

۲. ر.ک: فیض الخاطر، ج ۳، ص ۲۵۲، چاپ سوم، قاهره، ۱۹۵۸.

اضطراب در فهم و شرح مقاصد آنان گردید؟ قشیری از آن پرسش بدین‌سان جواب گفته است که:

هر طایفه‌ای از علما، الفاظی را به کار می‌برند و در اثر استعمال «آن الفاظ، از طایفه‌ی دیگر امتیاز پیدا می‌کنند... و این طایفه ـ صوفیه ـ در مابین خود الفاظی استعمال می‌نمایند، بدان وسیله می‌خواهند برای خود از مقاصد خود پرده بردارند و از کسانی که در راه و رسم با ایشان اختلاف دارند، آن را اخفا و ستر کنند تا معانی الفاظ آنان بر بیگانگان پوشیده بماند. زیرا صوفیان، غیورند از اینکه اسرارشان در میان کسانی که اهلش نیستند، شایع شود.[1]

ابن عربی می‌گوید:

باید دانست که اهل الله اشاراتی راکه در میان ایشان مصطلح است، برای خود وضع نکرده‌اند، زیرا ایشان حق صریح و روشن را در آن اشارات می‌دانند. بلکه آن اشارات را برای منع از ورود بیگانه ساخته‌اند تا آن شخص به حال اهل الله پی نبرد. و این کار را از باب شفقت بر او کرده‌اند، چه ممکن است اصل مطلب را نفهمد و بر اهل الله انکار ورزد و در نتیجه معاقب شود.[2]

عارف ما جامی، در اینکه صاحبدلان معانی خود را در لباس صور و اشارات بیان کرده‌اند، چهار وجه ذیل را آورده است:

نکته در ادای معانی به لباس صور، چند چیز تواند بود: یکی آن که

۱. قشیری، الرسالة القشیریه، طبع بولاق، ۱۲۷۴، ص ۴۰.
۲. طه عبدالباقی سرور، محی‌الدین ابن عربی، مصر، ص ۱۸۷.

آدمی در بدایت حال به واسطه‌ی اعمال آلات حس و خیال از محسوسات به معقولات رسیده و از جزئیات کلیات را دانسته؛ پس ادراکِ معانی جز در ضمن صور مأنوس و مألوف طبع او نباشد. اگر خلاف آن کنند، یمکن که قوت فهم او به آن نرسد و طاقت ادراک آن نیارد ـ رباعی:

هر چند ترا رای جفاکاری نیست

در سینه تمنای دل‌آزاری نیست

بی‌پرده سوی عاشق خود مگذر

کش طاقت آن‌که پرده‌برداری نیست

دیگر آن‌که، از ادای معانی بی‌لباسِ صور جز اهل معنی بهره‌ور نتوانند شد. اما چون به لباس صور مؤدی گردد، نفع آن عام باشد و فایده‌ی آن تمام ـ رباعی:

معنی است که دل همی رباید دین هم

معنی است که مهر می‌فزاید کین هم

لیکن به لباس صورتش جلوه دهند

تا بهره برد دیده‌ی صورت‌بین هم

و بسیار باشد که صورت‌پرست را به مناسبت آن‌که بعضی معانی در لباس صور مؤدی شده باشد، به استماع آن میل افتد. جمالِ معنی از پرده‌ی صورت پرتو اندازد، فهم او را تیز گرداند و سرّ او را لطیف سازد، از صورت بگریزد و در معنی آویزد:

بس کس که کشد بر رده‌ی بیهوده رنج

ناگه به رهش فرو رود پای به گنج

بس کس که به قصد سنگ بشکافد کوه

نــاگـه شــود از کــان گــهر گــوهرسنج

دیگر آن‌که هرکس محرم اسرار حقیقت و واقف احوال طریقت نیست، پس از برای ستر آن اسرار و اخفای آن احوال، الفاظ و عباراتی که در محاورت اهل صورت در مقاصد مجازی مستعمل و مشهور باشد، استعاره کنند تا جمال آن معانی از دیده‌ی بیگانگان دور ماند و از نظر نامحرمان مستور:

دی شانه زد آن ماه خم گیسو را — بر چهره نـهاد زلف عـنبر بـو را

پوشیده بدین حـیله رخ نـیکو را — تا هر که نه محرم نشناسد او را

دیگر آن‌که اذواق و مواجید ارباب محبت و اسرار و معارف اصحاب معرفت، چون به لباس اشارت مذکور گردد، تأثیر آن در نفوس مستمعان زیادت از آن باشد که به صریح عبارت درآید.[1]

نظر به جهات بالا، جامی خود، مانند عارفان دیگر، در «غزلیاتِ» خویش شیوه‌ی رمز را به کار بسته و از حقایق عرفان به کسوت صورت عبارت کرده است. فی‌المثل، در یک غزل از باده و می دم زده و یقیناً مرادش از آن نکته دیگر است، زیرا در یکی از ابیات آن تصریح می‌کند: من آن می را می‌خواهم که کنیتش ابوالطیبات است و این است آن غزل:

مــرا نـیست بـر خـوردن بـاده بـاعث

بــجز غــفلت از عــالم پــر حــوادث

۱. جامی، لوامع، چاپ هند، ص ۱۸ ـ ۱۹.

چه جمعیت آید ز گردنده چرخی
که بر وضع واحد دو آن نیست لابث
بده ساقیا می که بی‌بهره از وی
بود در همه شغل لاهی وعابث
از آن می که کنیت ابوالطیباتش
سزاوار باشد نه ام الخبائث
از آن می که سوگند تائب نگردد
ز شربش به شرع خردمند حانث
از آن می که معنی است بر کسب دانش
ز بسط اقاویل و طول مباحث
به می صرف کن جامیا هر چه داری
مکن صرفه چون ممسکان بهر وارث[1]

به‌عقیده‌ی نگارنده، باید خواننده‌ی غزلیات جامی این نکته را در نظر داشته باشد که وی بر سبیل رمز سخن گفت و از هر صورتی معنایی اراده کرده است.

روی هم رفته، یکی از مواردی که فلسفه و تصوف در آن کنار می‌آیند همین اسلوب رمزی است که فیلسوف و صوفی، هر دو از آن در ادای مقاصد خود بهره‌مند می‌شوند و به همین جهت است که می‌بینیم افسانه‌ی «سلامان و ابسال»، گاهی از خامه‌ی ابن سینا تراوش می‌کند و

---

۱. جامی، دیوان، نسخه‌ی خطی متعلق به دوست فاضلم شاغلی رضوی، عضو انجمن تاریخ.

زمان دیگر در پرده‌ی نغمه‌های دل‌انگیز جامی منعکس می‌شود. گویا جامی با نظم کردن داستان سلامان و ابسال، خواسته است در میان فیلسوف و صوفی تا حدی آشتی دهد. امری که این نکته را قوت می‌دهد آن است که جامی در پایان داستان آن را به شیوه‌ی فلسفی تأویل کرده است و به عبارت دیگر، همان تأویل فلسفی داستان را آورده است. حالا که به اینجا رسیدیم به تأویل رموز داستان می‌پردازیم.

تفصیل تأویل رموز

در سابق گفته شد که قصه‌ی سلامان و ابسال یک داستان رمزی فلسفی است که ظاهرش مراد نیست و به قول جامی:

زان غرض نه قیل و قال ما و تست — بلکه کشف سرّ حال ما و تست

ابن سینا در این مورد گوید:

فاذا قرع سمعک فما یقرعه و سرد علیک فیما تسمعه قصة سلامان و ابسال، فاعلم اَن سلامان مثل ضرب لک و اَن ابسالا مثل ضرب لدرجتک فی العرفان، ان کنت من اهله ثم حل الرمزان اطقت؛[1] یعنی: چون در اموری که می‌شنوی داستان سلامان و ابسال به‌گوش تو رسد، بدان که سلامان مثلی است که برای تو زدند و ابسال مثلی است که برای درجه‌ی تو در عرفان زدند، اگر تو از اهل آن باشی. پس اگر می‌توانی این رمز بگشای.

امام فخرالدین رازی، که در شرح اشارات بر عقاید شیخ نظرهایی

---

۱. ابن سینا، الاشارات و التنبیهات، ج ۳، ص ۲۲۵، چاپ سلیمان دنیا.

وارد کرده است، راجع به گفتار او در باب حلّ رمز داستان سلامان و ابسال چنین اظهار نظر می‌کند:

باید دانست که قصه‌ی سلامان و ابسال در شمار امور عقلیه نیست که عقل بتواند به تنهایی بدان راه یابد و به معرفت آن نایل شود، بلکه این داستان مانند «احاجی»[1] هم نیست زیراکه در احاجی، صفاتی را ذکر می‌کنند که مجموع آن به یک چیزی اختصاص دارد جز آن‌که اختصاص آن صفات بدان چیز بعید از فهم است. پس، لاجرم عقل می‌تواند به سبب تأمل در آن صفات بر آن چیز استدلال کند؛ اگرچه این کار مشکل است. و نیز این داستان از وقایع مشهور و معلوم نیست تا مراد شیخ را از آن بتوان استنباط کرد، بلکه سلامان و ابسال دو لفظی است که شیخ آن دو را برای بعضی امور از خود ساخته است. چون امر بدین منوال باشد، استقلال عقل در وقوف بدان محال است. آیا نمی‌بینی که اگر کسی لفظ سواد و بیاض را مثلاً برای آسمان و زمین وضع کند، وقوف به غرض متکلم بدان اصطلاح محال است مگر بعد از آن‌که متکلم غرض خود را از آن اصطلاح روشن سازد. از آنچه که گفتیم، روشن شد که قول شیخ: «ثم حل الرمزان اطقت»، ظلم است و امر به حل آن در حکم تکلیف به معرفت غیب است.[2]

---

۱. جمع احجیه است و قسمی از الغاز را گویند (المنجد، ص ۱۲۰)؛ احجیه بالضم و جیم مکسوره و تحتانی مشدده به معنای چیستان... (غیاث اللغات، ص ۱۷).

۲. ر.ک: شرحی الاشارات، للخواجه نصیرالدین الطوسی و للامام فخرالدین الرازی، مصر ۱۳۲۵، ج ۲، ص ۱۰۱.

فخرالدین رازی، پس از ذکر ایراد بالا، در تأویل رموز آن داستان می‌گوید:

> شایسته‌ترین کلامی که در تأویل داستان گفته‌اند این است: مراد از سلامان آدم(ع) و از ابسال بهشت است. پس گویا گفته است که مراد از آدمْ نفس ناطقه‌ی توست و از جنتْ درجاتِ سعادت تو. و چون آدم گندم تناول کرد و از بهشت خارج شد و مقصود از این سخن آن است که، وقتی نفس ناطقه به نیروهای شهوانی التفات کرد، از درجات عقلی خود ساقط شد و از سعادات نفسانیه‌ای که شایسته‌ی وی است محروم گردید. این است تفسیر و تأویل مناسب و خداوند، به غرض شیخ، از آن دو لفظ داناتر است و بالجمله این از اموری است که به اغراض علمی ارتباط ندارد.[1]

محقق طوسی که در شرح اشارات به دفاع از شیخ کمر بسته است، به ردّ انتقاد رازی پرداخت و چنین نتیجه گرفت: «فاذن الامر بحل الرمز لیس تکلیفا بمعرفة الغیب».[2] و اینک، برای آن که به رموز فلسفی این داستان آشنا شویم، نخست بعضی از دقایق و نکات را که فهم رموز بر آن توقف دارد، به طور اختصار شرح می‌دهیم.

عقل فعال

فلاسفه‌ی مشاء، که در دوره‌ی اسلامی ابن سینا رئیس ایشان است، به اساس قانونِ تخلف‌ناپذیرِ علیت و به حکم قاعده‌ی «الواحد لا یصدر

---

۱. رازی، همان، ص ۱۰۱.

۲. طوسی، شرح اشارات، چاپ سلیمان دنیا، ص ۷۹۳.

عنه الا الواحد»، درباره‌ی ایجاد و خلقت عالم و صدور و حصول کثرت چنین عقیده دارند: نخستین موجودی که خداوند ایجاد فرمود، جوهری است مجرد و روحانی و او را «عقل اول» خوانند. و این عقل دارای سه گونه تعقل است: نخست آن‌که خالقِ خود را تعقل می‌کند و به وجود او دانا است؛ دو دیگر آن‌که، ذات خویش را از این جهت که به سبب واجب الوجود، وجود یافته تعقل می‌نمایند؛ و سه دیگر آن‌که، امکان ذاتی خود را می‌داند. پس، از جهت تعقل اولِ او «عقل دوم» و از جهت دوم «نفس» صدور یافت و این نفس نیز مانند عقلْ جوهری است روحانی، جز آن‌که در ترتیب از او فروتر است. و از جهت سوم که امکان ذاتی خود را تعقل می‌کرد، جوهر جسمانی که عبارت از «فلک اقصی» است، پدیدار گردید و آن نفس بدین جسم تعلق گرفت. پس از عقل دوم، به همان ترتیب عقل و نفس و جسم دیگر صادر شد. سرانجام، سلسله‌ی عقول به «عقل دهم» که از آن به عقل فعال عبارت می‌کنند، منتهی شد. و از این «عقل فعال»، از مبدأ فیاض، در عالم عناصر فیض تراوش کرد و در نتیجه عالم عنصری بوجود آمد و از عناصر اربعه، موالید سه‌گانه یعنی معدن، نبات و حیوان و سرانجام، انسان که کامل‌ترین حیوانات است، ظهور کرد.[۱]

به عقیده‌ی حکما، واجب‌الوجود کدخداییِ عالم عناصر را به عقل فعال عنایت فرموده و هر کمال و فعلیتی که در این عالم به نظر می‌رسد،

---

۱. ابن سینا و نفس البشریة (رسالة فی معرفة النفس الناطقة و احوالها)، بیروت، ص ۳۴ _ ۳۶.

از وی تراوش می‌کند.[۱] و اینکه «عقل فعال» را «فعال» نامیده‌اند، سه وجه ذیل را در نظر داشته‌اند:

اولاً آن‌که، موجد نفوس ما است و آنها را از حد عقلِ بالقوه بیرون کرده و به مرحله‌ی عقل بالفعل می‌رساند؛

ثانیاً آن‌که، این عقل از تمام جهات فعلیت دارد و کامل است؛

ثالثاً آن‌که، موجد عالم عناصر و مبدأ صوری است که از وی به مواد عالم طبیعت افاضه می‌شود؛ و از باب مبالغه در فعل، او را «فعال» گفته‌اند.[۲]

باید گفت که مقصود حکما از اینکه عقل فعال را موجد عالم عناصر می‌دانند آن است که، وی واسطه‌ی فیض از فیاض مطلق است نه اینکه حقیقتاً موجد باشد؛ زیرا آفریدگار حقیقی و مطلق خداوند یکتا است. عارف ما جامی، وظیفه‌ی عقل فعال را در ابیات زیر چنان به سادگی و روشنی شرح داده است که اگر فیلسوف شاعر هم می‌بود، نمی‌توانست از آن نیکوتر بیان کند:

صانع بی‌چون چو عالم آفرید — عقل اول را مقدم آفرید
ده بود سلک عقول ای خرده‌دان — وآن دهم باشد موثر در جهان
کارگر چو اوست در گیتی تمام — عقل فعالش از آن کردند نام
اوست در عالم مفیض خیر و شر — اوست در گیتی کفیل نفع و ضر
نیستش پیوند جسمانی جسم — گنج او مستغنی آمد زین طلسم

---

۱. سبزواری، شرح منظومه، ج ۲، ص ۱۸۶.

۲. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، جلد اول، از سفر چهارم، ص ۳۹۸.

او به ذات و فعل خود زینها جداست — کرد بی‌پیوند اینها هر چه خواست
روح انسان زاده‌ی تأثیر اوست — نفس حیوان سخره‌ی تدبیر اوست
زیر فرمان ویند اینها همه — غرق احسان ویند اینها همه
او شه فرمانده است و دیگران — زیر فرمان وی از فرمان‌بران
چون به نعت شاهی او آراستست — راه‌دان از شاه او را خواستست
بر جهان فیضی که از وی می‌رسد — بر وی از بالا پیاپی می‌رسد[1]

فلاسفه عقیده دارند که خداوند از روی حکمت، اصول ـ یعنی عناصر اربعه را بیافرید و از آن ترکیب و فعل و انفعال آنها مزاج‌های مختلف را خلق کرد و آن گاه که مزاج انسانی به حد اعتدال خود رسید، «نفس ناطقه» در آن آشیانه گرفت. چنانچه ابن سینا گوید:

انظر الی حکمة الصانع بدأ فخلق اصولاً ثمّ خلق منها امزجة شتی واعد کل مزاج لنوع و جعل اخرج الامزجة من الاعتدال لاخرج الانواع عن الکمال و جعل اقربها من الاعتدال الممکن، مزاج الانسان لتستوکره نفسه الناطقة.[2] یعنی: «نظر کن به حکمت صانع تعالی که ابتدا کرد و اصول را بیافرید، دگر از آن اصول مزاج‌ها را بیافرید و هر مزاجی را برای نوعی بساخت و آنچه از مزاج‌ها دورتر از اعتدال بود، از آن نوعی پدید آورد که از کمال دورتر بود و آن مزاجی که به اعتدال ممکن نزدیک‌تر بود، آن را مزاج مردم کرد تا آشیانه‌ی نفس گویا باشد.[3]

---

۱. جامی، هفت اورنگ (مثنوی سلامان و ابسال)، ص ۳۶۳.
۲. ابن سینا، الاشارات، ج ۲، ص ۳۰۱.
۳. ترجمه‌ی اشارات، ص ۱۳۲.

این نفس ناطقه، یکی از موجوداتی است که در هنگام اعتدال مزاجِ انسان از عقل فعال بر آن افاضه می‌شود و به قول جامی: «روح انسان زاده‌ی تأثیر اوست».

نفس ناطقه

نفس ناطقه را که اختصاص به انسان دارد، حکماء چنین تعریف کرده‌اند:

> هی کمال اول لجسم طبیعی آلی من جهة ما یدرک الأمور الکلیة و یفعل الافعال الفکریة و الحدسیة.[1]

> فیلسوف ما تعریف مذکور را به عبارت دری بدین‌سان بیان کرده است: کمال اول است مر جسم طبیعی آلی را از آن جهت که فعل به اختیار عقل کند و رأی‌های کلی را استنباط کند و صناعت‌ها را اختراع کند و معقولات کلی را دریابد.[2]

در این تعریف، چنانچه دیدیم، قیودی آورده‌اند که باید در تجزیه و تحلیل آنها پرداخته شود تا مقصود از تعریف درست به دست آید:

کمال به اصطلاح فلاسفه عبارت است از اینکه، چیزی از قوه به فعلیت خود برسد و همان فعلیت را کمال می‌نامند؛ مثلاً در نطفه‌ی انسان، قوه و استعداد انسانیت است نه فعلیت آن و هرگاه آن استعداد از قوه به فعلیت رسید، همان فعلیت که عبارت از انسانیت بالفعل باشد، «کمال اول» برای انسان است. کمال اول در مقابل کمال دوم است. و

---

۱. ر.ک: المیبدی، طبع هند، ص ۲۹۰.

۲. ابن سینا، رساله‌ی نفس، تهران، ۱۳۳۱، ص ۱۳.

کمال دوم عبارت است از آثار و انفعالات و افعال کمال اول؛ فی‌المثل، فعلیت و تحقق علم طب برای طبیبْ کمال اول و تشخیص مرض و معالجه‌ی آن‌که از آثار علم طب به شمار می‌رود، کمال دوم برای اوست. شکل مخصوص شمشیرْ کمال اول و بریدنْ کمال ثانی برای آن است. حرکت از روی اختیار و اراده و تحصیل علوم و صنایع کمال ثانی است برای انسان، چه تحقق اینها بر تحقق انسانیت، یعنی نفس ناطقه که کمال اول اوست، توقف دارد.

کلمه‌ی جسم در مقابل مجرد است و با این قید، کمالات مجردات، از تعریف خارج شد، زیرا که اطلاق نفس ناطقه بر آنها درست نیست. جسم طبیعی در اینجا در برابر جسم صناعی است و با این قید، کمال صناعیِ جسم صناعی خارج شد. مثلاً مربعیت که کمال صناعی است برای میز، اطلاق نفس ناطقه بر آن صحیح نیست.

لفظ «آلی» صفت کمال است؛ یعنی نفس ناطقه که کمال اول جسم طبیعی است، به وسیله‌ی قوای نفسانیه که آلات اویند، مبدأ آثار و افعال می‌شود و می‌خواهند با این قید، صور عناصر و معادن را خارج کنند؛ چه صور آنها اگر چه کمال اول است، ولی آلی نیست.

دو قید اخیر را برای اخراج نفس حیوانی ذکر کرده‌اند، زیرا در میان حیوانات فقط انسان کلیات را درک می‌کند و افعالی که ناشی از تفکر است از وی صادر می‌شود و به کارهای فکری و حدسی می‌پردازد.[۱]

---

۱. برای تحقیق نفس ناطقه رجوع کنید به: الشفاء، بخش طبیعیات، چاپ ایران، ص ۲۷۸ و اسفار اربعه، جزء اول از سفر چهارم، ص ۳ ـ ۱۱.

درباره‌ی قدم و حدوث نفس ناطقه، فلاسفه اختلاف نظر دارند. از حکمای پیشین، افلاطون قایل به قدم نفوس است و عقیده دارد که روان‌های آدمی که با اجسام اتصال دارند، ارتباط آنها فقط از باب تدبیر و تصرف است و پیش از وجود اجسام موجود بوده، در جهان مجرد می‌زیستند. ارسطو، شاگرد وی، با گروهی از حکما در این معنی با او مخالفت کرده و گفتند که نفوس توأم با حدوث ابدان حادث می‌شود.[1] از سلسله‌جنبانانِ عقیده‌ی حدوث نفس توأم با حدوث ابدان، فیلسوف ما ابن سینا است. وی این عقیده را که نفوس ما پیش از پیدایشِ بدنْ مفارق از آن می‌زیست و قائم به خود بود و آن‌گاه که بدن تشکیل یافت، بدان تعلق گرفت، با اقامه‌ی برهان ابطال کرده است.[2] و ذکر برهان ابن سینا از حوصله‌ی این تعلیق خارج است. حسین علی راشد، در کتاب «دو فیلسوف شرق و غرب»،[3] سهواً قول به قدم نفوس را به ابن سینا نسبت داده، گفته است: عقیده‌ی شیخ الرئیس ابن سینا و پیشینیان وی بر این بود که نفس انسان در ازل آفریده شده و هنگام پیدایش بدن، نفس برای انجام دادن افعال خود تعلق تدبیری به بدن پیدا می‌کند.

اگر دانشمند مذکور به آثار شیخ مانند نجات و شفا مراجعه می‌کرد، آن نسبت نادرست را به فیلسوف ما نمی‌داد.

ناگفته نباید گذاشت که مطلع قصیده‌ی «عینیه» که یکی از آثار ابن

---

۱. شهرستانی، الملل و النحل، مصر، ج ۲، ص ۹۱.
۲. ابن سینا، طبیعیات شفاء، ایران، ص ۳۳۵ و النجاة، ص ۴۰۰.
۳. چاپ دوم، ۱۳۳۲، ص ۵۰.

سینا است، ظاهراً می‌رساند که نفس پیش از تشکیل کالبد موجود بوده و پس به سوی آن هبوط کرده است. دکتور احمد فؤاد الاهوانی که از ابن سیناشناسانِ معاصر جهان عرب است، در مقدمه‌ی رساله‌ی احوال النفس[1] در صحت انتساب آن قصیده به ابن سینا از همین راه شک کرده است و گفته که مطلب قصیده‌ی عینیه با آنچه از آرای اساسی شیخ در رساله‌ی نفس و آثار دیگر او آمده مخالف است، زیرا نفس چنان‌که در این رساله آمده، با حدوث بدن حادث می‌شود و قبلاً موجود نبوده تا به سوی بدن بیاید و در جوارش الفت گیرد. به عقیده‌ی این ناتوان، شک دانشمند مصری، با آن‌که ظاهراً نیرومند می‌نماید، نمی‌تواند اعتماد ما را از صحبت انتساب آن قصیده به ابن سینا سلب کند؛ زیرا فیلسوف ما در آن قصیده رأی اساسی خود را اظهار نکرده است، بلکه خواسته عقیده‌ی شاعرانه‌ی افلاطون را در قالب زیبای شعر فرو ریزد و بدین وسیله، زبان شعر را از زبان فلسفه امتیاز بخشد. چه وی در کتاب شفاء و نجات که با زبان فلسفه سخن گفته است، حدوث نفس را ثابت کرده.[2]

به هر حال، به عقیده‌ی محققان فلاسفه، نفس ناطقه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است؛ بدین معنی که پس از مفارقت از این کالبد خاکی، به عالم علوی ملحق می‌شود و فنا و زوالی برایش نتوان تصورکرد. این نفسِ ناطقه دارای دو قوه است: یکی عالمه و دیگری عامله؛ از قوه‌ی نخست به عقل نظری و از قوه‌ی دوم به عقل عملی عبارت کرده‌اند.

---

۱. ر.ک: احوال النفس، مقدمه و تصحیح اهوانی، مصر، ۱۹۵۲، ص ۳۴.
۲. ر.ک: به مقاله‌ی نگارنده زیر عنوان «ابن سینا و افلاطون»، مجله ژوندون.

عقل نظری

عقل نظری آن است که معانی کلیه و صور عقلی را درک می‌کند و این عقل را از جهت ادراک آن، معانی و مراتب و درجاتی است. به عبارت دیگر، عقل بشری در سیر کمالی و قوس صعودی خود چهار مرتبه را سیر می‌کند و در هر مرتبه نام خاصی به خود می‌گیرد. توضیح اینکه: انسان هنگامی که تازه پا به عرصه‌ی هستی می‌گذارد، هیچ‌گونه نشانه‌ی تعقل و تفکر در او وجود ندارد، جز آن‌که اگر به حیوانات مقایسه شود، می‌بینیم که در انسان قوه‌ی تعقل است که حیوان فاقد آن است. عقل در این مرتبه قوه و استعداد محض بوده، از تمام معقولات خالی است. به همین جهت، او را به هیولی تشبیه کرده، نامش را «عقل هیولانی» گذارده‌اند؛ چون عقل ازین مرتبه گذشت، به مرتبه‌ی دیگر نایل می‌شود و در این جا اولیات یعنی معقولات بدیهی و مطالب ضروری را از قبیل اینکه «کل بزرگ‌تر از جزء است»، در می‌یابد و به نام «عقل بالملکة» خوانده می‌شود. عقل متکامل در این مرتبه نیز متوقف نگشته، به جایگاه عالی‌تری صعود می‌کند و درین مقام، معقولات نظری و کسبی را به دست می‌آورد، یعنی معارف بدیهیه را، برای حصول مجهولات نظری مقدمه قرار می‌دهد. اگرچه بالفعل به مطالعه‌ی معقولات خود مشغول نیست، اما هر وقتی بخواهد می‌تواند به مشاهده‌ی آنها بپردازد. این مرتبت را «عقل بالفعل» خوانند. سرانجام، عقل انسان به مرتبه‌ای می‌رسد که صور معقولات در نزد او حاضر می‌شود و او بالفعل همه را مطالعه و مشاهده می‌کند و بدون ترتیبِ مقدمات، واجد تمام علوم می‌شود؛ این مرتبه را عقل بالمستفاد گویند. چه، عقل در این مقام،

مستفاد از عقل فعال است که همواره در راه تکامل، نفوس را از قوه به فعلیت می‌رساند تا به حد اعلی و اوج ترقی و کمال مطلوب خود نایل آیند و عقل فعال همچون آتشی است که چراغ‌های عقل از آن مشتعل و روشن می‌شود.[۱]

عقل عملی

عقل عملی آن است که بدن انسان را از روی رؤیت و فکر برای انجام کارهای جزئی حرکت می‌دهد.[۲] بدین معنی که، انسان وقتی در امور عملی به تفکر پرداخت، لابد فکرش به رأی و عقیدتی که به عملی از اعمال مربوط است منجر می‌شود. این عقیدت صدور آن عمل را از نیروی عامله اقتضا می‌کند. آن‌گاه قوه‌ی عامله، بدن را به ایقاع آن عمل بر وفق عقیدتِ مذکور حرکت می‌دهد. فی‌المثل، شخصی بدین فکر افتاد که سفری انجام دهد؛ این اعتقادْ صدور عمل سفر را اقتضا می‌کند. پس، عقل عملی بدن را بر وفق همان اعتقاد به انجام دادن مسافرت وادار می‌نماید. بنابراین، عقلِ عملی نیرویی است که بر بدن تسلط دارد و به تدبیر و سیاست آن می‌پردازد و از تدبیر و تسلط وی، اخلاق به وجود می‌آید. چنانچه فیلسوف ما گوید:

> و اما قوت عامله آن است که وی را عقل عملی خوانند و اخلاق نیک و بد ازو آید و استنباط صناعت؛ و هر آنگه وی قاهر باشد بر قوت

---

۱. ر.ک: شرح اشارات، ج ۲، ص ۳۶۴ ـ ۳۶۸.
۲. ر.ک: طبیعیات شفاء.

شهوت و غضب و دیگر قوت‌ها، پس از وی قوت اخلاق نیکو آید و هر آنگه وی مقهور شهوت و غضب باشد، از او اخلاق بد آید.[۱]

بعضی از عرفای اسلام برای عقل عملی نیز چهار مرتبه قرار داده‌اند، چنان‌که ملاهادی سبزواری گوید:

و اما مراتب عمل که به واسطه‌ی آنها عقل عملی چهار می‌شود: تجلیه و تخلیه و تحلیه و فنا است. پس اول، تهذیب ظاهر است به استعمال نوامیس الهیه و شرایع نبویه و امتثال اوامر و نواهی آنها؛ دوم، تهذیب باطن از ملکات رذیله و نشاندن غبار ره؛ سیّم، آرایش یافتن به ملکات حمیده‌ی روحانیین به سبب ملکه‌ی اتصال آنها؛ چهارم، انفصال از خود بالکلیت و اتصال به حق به قصر نظر بر ملاحظه‌ی جمال و جلال او که فناء فی الله و بقا بالله گویند.[۲]

این بود شرح دقایقی که با رموز داستان سلامان و ابسال ارتباط دارد. حالا در پرتو آن می‌توانیم رموز داستان را دریابیم. تأویل رموز آن مطابق با تلخیص محقق طوسی از ترجمه‌ی حنین[۳] چنین است:

پادشاه: عقل فعال است؛

حکیم که مدبر مملکت پادشاه بود: فیضی است که از عقول مافوق بر عقل فعال می‌رسد؛

سلامان: نفس ناطقه است که عقل فعال بدون استعانت به

---

۱. ابن سینا، رساله‌ی نفس، به تصحیح و مقدمه دکتر موسی عمید، تهران، ص ۲۴.

۲. ملاهادی سبزواری، اسرار الحکم، تهران، ص ۳۰۹.

۳. همین رساله دیده شود.

جسمانیات او را افاضه کرده است؛

ابسال: قوه‌ی بدنیه‌ی حیوانیه است که نفس ناطقه بدان قوه کمال پیدا می‌کند و به او انس می‌گیرد؛

عشق سلامان به ابسال: میل نفس ناطقه است به لذات بدنی؛

فرار سلامان و ابسال به ماوراء بحر مغرب: انغماس و فرو رفتن نفس انسانی و قوای بدنی اوست در امور فانیه‌ی بعید از حق و به جهت آن‌که عمر گرانبهای خود را به واسطه‌ی اشتغال به کارهای دور از حقیقت بیهوده تلف کردند؛ مراد از عذاب کردن ملک آن دو را به حرمان، با آن‌که با هم تماس داشتند، آن است که نفس با فتور و ضعف قوای بدن از افعال خود، پس از سن انحطاط میل دارد که در قالب بدن باقی بماند.

رجوع سلامان به سوی پدرش: دریافت نفس ناطقه است کمال خود را و پشیمانی از اشتغال به باطل؛

انداختن آن دو خود را در بحر، ورود بدن و نفس است در ورطه‌ی هلاک؛ اما هلاک بدن از آن جهت است که قوا و مزاج او منحل می‌شود، هلاک نفس از آن جهت است که بدن را بدرقه می‌کند.

و مراد از نجات سلامان: بقای نفس است پس از خروج از بدن؛ و اطلاع او بر صورت «زهره»: التذاذ وی است به کمالات عقلیه؛ و مقصود از جلوس او بر سریر پادشاهی: وصول نفس است به کمال حقیقی خود؛ آن دو تاهرمی که با گذشت زمان باقی مانده‌اند: عبارت است از صورت و ماده‌ی جسمانی.

محقق طوسی در پایان این تأویل می‌گوید:

این بود تأویل قصه. سلامان با آنچه که شیخ (در کلام خود در آغاز

مقامات العارفین) قصد کرده مطابق است. اما ابسال، به مقصود وی مطابقت ندارد. زیرا وی به ابسال، درجه‌ی عارف را در عرفان اراده کرده و درین تأویل مثل برای چیزی است که عارف را از عرفان و کمال باز می‌دارد. پس، بدین وجه، این داستان با آنچه شیخ بیان کرده، مناسبت ندارد و این بر قصور فهم واضع آن از وصول به فهم غرض شیخ از قصه سلامان و ابسال دلالت می‌کند.[1]

پس، محقق طوسی حاصل قصه‌ی سلامان و ابسالِ خودِ ابن سینا را آورده است.[2] و آن را بدین‌سان تأویل کرده است.

سلامان: نفس ناطقه است؛

ابسال: عقل نظری است که از مرتبت عقل هیولانی ارتقا کرده تا به درجه‌ی عقل بالمستفاد رسیده و همین است درجات او در عرفان، اگر به سوی کمال خود ارتقا کند؛

جفت سلامان، قوه‌ی بدنیه است که انسان را به شهوت و غضب امر می‌کند و این قوه با نفس اتحاد دارد. عشق جفت سلامان به ابسال، میل آن قوه است به تسخیر عقل، آن‌سان که قوای دیگر را تحت فرمان خود درآورده تا عقلْ او را در حصول آرمان‌های فناپذیرش فرمان برد.

امتناع ابسال از وی: انجذاب و تمایل عقل است به سوی عالمش؛

خواهر زوجه‌ی سلامان عبارت است از: قوه‌ی عملی‌ای که عقل عملی نامیده می‌شود و مطیع عقل نظری است و آن «نفس مطمئنه» است؛

---

۱. طوسی، شرح اشارات، ج ۳، ص ۷۹۵.
۲. ترجمه‌ی آن در همین رساله خوانده شود.

جلوه دادن وی خویش را عوض خواهرش در مواصلت ابسال، تواند بود از وسوسه کردن نفس اماره مطالب پست خود را و ترویج آنها را به صورت مصالح حقیقت‌دار؛

برقع لامع و درخشان که از ابر تیره انکشاف نمود، عبارت است از: کشش و جذبه‌ی الهی که در اثنای اشتغال به امور ناپایدارِ دنیوی از عالم قدس سانح می‌شود و آن جذبه‌ای است از جذبات حق؛

اعراض ابسال از آن زن: اجتناب عقل است از هواهای نفسانی؛

فتح ابسال اقالیم و بلاد را برای برادر خود سلامان، عبارت است از: اطلاع نفس به سبب قوه‌ی نظریه بر جبروت و ملکوت و ترقیِ وی به سوی عالم الهی و قدرت وی به سبب قوه‌ی عملیه بر حسن تدبیر وی در مصالح بدن و نظم امور منازل و تمدن.

مراد از ترک عساکر ابسال را در معرکه‌ی جدال: انقطاع قوه‌ی حیه، خیالیه و وهمیه است از نفس هنگام عروجِ عقل نظری به سوی عالم قدس و ملأ اعلا؛ فتور و ضعف آن نیروها از جهت عدم التفات نفس ناطقه است به سوی آنها؛

تغذی به شیر وحش: افاضه شدن کمال و علوم و معارف است بر نفس از مجردات و مفارقات عالم بالا؛

اختلال حال سلامان و غم و اندوه وی جهت فوت ابسال: اضطراب نفس است در هنگام اهمال او در امور مملکت بدن.

رجوع ابسال نزد سلامان، عبارت است از: التفات عقل به انتظام مصالح و تدبیر بدن؛

آشپز «طابخ»: قوه‌ی غضبیه است که هنگام طلب انتقام مشتعل می‌شود؛

خوانسالار «طاعم»: قوه‌ی شهویه است که مایحتاج بدن را جذب می‌کند.

اتفاق آن دو بر هلاک ابسال، اشارت است به: اضمحلال عقل در پایان عمر، با استعمال نفس اماره آن دو را؛

و هلاک سلامان هر سه را: اشارت به ترک نفس است قوای بدنی را در آخر عمر و زوال هیجان غضب و شهوت و انکسار عادت آنها.

گذاشتن سلامان ملک را و تفویض آن به غیر، عبارت است از: انقطاع نفس از تدبیر بدن و گردیدن بدن است تحت تصرف غیر او.

هدف فلسفی داستان

داستان رمزی سلامان و ابسال، نبرد نفس ناطقه را با قوه‌ی شهوت و غضب و سیر کمالی او را و اینکه چگونه به کمال و سعادت خود نایل می‌شود، نشان می‌دهد. پس، هدف فلسفی این داستان و به عبارت دیگر، آنچه ما از آن حکایت می‌آموزیم، مطابق با مشرب ابن سینا، کیفیت رسیدن انسان است به کمال واقعی و سعادت حقیقی خود.

آدمی وقتی که به کمال خود رسید، از حصول کمال برای او لذت دست می‌دهد، آن گاه از دریافت لذت حقیقی به سعادت می‌رسد و «نیکبخت آن جهانی» می‌شود. در تحقق لذت، باید نخست انسان ماهیت شیء لذیذ را ادراک کند، چون ادراک بر دو قسم است: حسی و عقلی. ازین رو، لذت نیز بر دو گونه است: یکی لذت جسمی و دیگری

لذت عقلی. و ادراک حسی، نظر به اختلاف حواس، باز به دو قسم دیگر انقسام می‌یابد: یکی ادراک حسی ظاهری و دیگری ادراک حسی باطنی. ازین رو، لذت حسی دو قسم می‌شود: نخست لذت حسی ظاهری که به حواس ظاهر تعلق دارد، مانند قوه‌ی باصره که از احساسِ جمال معشوق لذت می‌برد. دوم، لذت حسی باطنی که به قوای باطن از قبیل واهمه و مخیله و ذاکره ارتباط دارد، مانند امید، شوق و نظایر آن.[1]

بنابراین، به عقیده‌ی ابن سینا، هر قوه‌ی نفسانی دارای لذت و خیر و کمالی است مخصوص به خود. فی‌المثل، لذت و خیرِ قوه‌ی شهویه در لباس و طعام مناسب و ملائم و لذتِ غضب در ظفر و غلبه بر غیر و لذت و هم در امید و لذت حفظ در تذکر امور مناسب گذشته است. وی گوید:

> هر قوتی که هست از قوت‌های نفسانی آن را لذتی است والمی، چون قوت بصر و قوت سمع و دیگر قوت‌ها. پس لذت بصر آن است که صورت‌های متناسب نیکو ادراک کند و لذت سمع در الحان منتظم است والم ایشان در ضدّ این.[2]

در اینجا، پرسشی در میان می‌آید که کدام یک از این لذات قوی‌تر و عالی‌تر است تا آن را ادراک و [از] حصول آن به سعادت نایل شویم؟ فیلسوف ما عقیده دارد که، لذت به حسب تفاوت ادراک و مدرک و قوای مدرک تفاوت پیدا می‌کند. ازین رو، هر قوه که کمالش تمام‌تر، بیشتر، درازتر و خود آن قوه نیز کامل‌تر و در عین حال ادراکش هم قوی‌تر باشد، لابد لذت آن قوه برتر و شریف‌تر و قوی‌تر از لذات دیگر خواهد

---

۱. ابن سینا، رساله نفس، ص ۲۹.
۲. ابن سینا، همان.

بود. مثلاً لذتی که چشم سالم از جمال معشوقه در می‌یابد از لذتی که چشم مریض و ضعیف از وی حاصل می‌کند، قوی‌تر است. همچنان ادراک قوه هر قدر قوی‌تر باشد، لذت آن نیز بیشتر است؛ فی‌المثل، وقتی عاشقْ معشوقه‌ی خود را از مسافت نزدیک ببیند، لذت بیشتر برایش دست می‌دهد تا از مسافت دور. همچنین مدرک (به فتح را) هر قدر کامل‌تر باشد، لذاتی که از حصول آن حاصل می‌شود برتر و عالی‌تر خواهد بود. مثلاً، معشوقه هر اندازه زیباتر باشد لذت دیدارش نیز بیشتر است.[1] پس، با قبول این اصول، لذات باطنی از لذات حسیِ ظاهری قوی‌تر و لذت عقلی از تمام آنها کامل‌تر و شریف‌تر و عالی‌تر است؛ زیرا عقل از آن جهت که مجرد است، از قوای حسی که مادی هستند، شریف‌تر است و از سوی دیگر، ادراک قوه‌ی عاقله از ادراک قوای حسی قوی‌تر باشد؛ زیرا عقل به ذات خود و بدون وساطت چیز دیگر به تعقل می‌پردازد، در حالی که قوای حسی به وسیله‌ی آلات، محسوسات را ادراک می‌کند. و علاوه بر آن، مدرکاتِ عقل چون امور کلیه است و کلیات از مدرکات حواس که جزئیات است، قوی‌تر می‌باشد. به عقیده‌ی ابن سینا، هرگاه لذت عقلی را با لذت حیوانی مقابله کنیم، بدین نتیجه می‌رسیم که لذت عقلی از لذت حسی در کیفیت و کمیت قوی‌تر و عالی‌تر است. اما از نظر کیفیت، عقل خود را به کنه معقولات می‌رساند و از خلال ظواهر به اعمال ماهیت اشیاء نفوذ می‌کند و حقیقت را آن‌سان که هست، ادراک می‌نمایند. در حالی که حواس در

---

۱. محاکمات، ص ۴۵۴.

تنگنای ظواهر گرفتارند و فقط به احساس اموری که به سطح و ظاهر اجسام ارتباط دارد، نایل می‌شوند و به حریم حقیقت اشیاء راه ندارند. ازین رو، ادراک عقلی مجرد از شوب و غش و ادراکات حسی، همه‌اش شوب است. اما از لحاظ کمیت می‌توان گفت که، عدد تفاصیل معقولات تقریباً نامتناهی است، چه عقل کلیات را درک می‌کند و معقولات کلی بر تمام افراد نامتناهی خود محیط و صادق است. مثلاً قوه‌ی عاقله در اثر ادراک این قضیه که آتش سوزاننده است، بر تمام افراد گذشته، آینده و خارجیه و ذهنیه‌ی آتش احاطه پیدا می‌کند. در حالی که مدرکات حواس در چند جنس معدود، محصور است و اگر تکثر یابد، تکثر آن لذت و صفت خواهد بود مانند دو حلاوت مختلف.[1]

ابن سینا اظهار می‌دارد: عوام گمان می‌کنند لذات قوی و عالی، لذات حسی است و جز آنْ لذت دیگر یا اصلاً وجود ندارد و خیالی بیش نیست و اگر وجود هم داشته باشد، نسبت به لذات حسی ضعیف و ناچیز خواهد بود. وی در ابطال این زعم فاسد و اثبات این مطلب که لذت باطنی از لذت حسیِ ظاهری قوی‌تر است تا چه رسد به لذت عقلی، چند وجه آورده است که خلاصه‌اش این است: نخست آن‌که در میان لذات حسی، لذت طعام و نکاح از همه قوی‌تر است. معذلک کسی که به بازی نرد یا شطرنج فی‌المثل مشغول باشد، اگر در این حال برایش طعام یا منکوحی را حاضر کنند، وی به سبب آن لذت وهمی که ممکن است از غلبه بر حریف برایش دست دهد، هرگز بدانها توجه نمی‌کند و

---

۱. شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۴۷.

با کمال دقت به بازی خود ادامه می‌دهد. پس، اگر این لذت وهمی قوی‌تر نباشد، چرا وی آن را ترجیح داده است؟ دیگر آن‌که انسان در بسا اوقات به طعام یا پول یا لباس خود سخت نیازمند است، معذلک آن را به محتاجی انعام می‌کند. پس اگر لذت ایثار قوی‌تر نباشد چراوی آن را بر لذت طعام و جز آن برتری داده است.[۱] ابن سینا در پایان آن وجوه نتیجه می‌گیرد که: وقتی لذات باطنی، اگرچه عقلی نیست، از لذات ظاهری عظیم‌تر باشد، پس لذت عقلی چگونه خواهد بود؟ از این رو، به گفتار کسی که سعادت انسان را در خوردن و آشامیدن و جماع کردن منحصر می‌داند، سزاوار نیست گوش فرا دهیم. زیرا، در این صورت، لازم می‌آید که حال چارپایان لذیذتر و خرم‌تر از حال فرشتگان باشد. ذلک لا یقوله الاحمار.[۲]

چون لذت عبارت از ادراک کمال است و گفتیم هر قوه، کمال و خیر مخصوص به خود دارد، پس به عقیده‌ی فیلسوف، کمال عقل آن است که به قدر توانِ خود ذات خداوند را بشناسد و معلومات و مخلوقات را به ترتیبی که از واجب الوجود صدور یافته‌اند، دریابد و ادراکش باید از شائبه‌ی گمان و وهم خالی باشد. آن گاه که قوه‌ی عاقله به تمام موجودات، از واجب تا ممکن و از قدیم تا حادث، علم یقینی حاصل کرد، به کمال خاص خود نایل گشته، عقل بالفعل می‌شود و از حصول

---

۱. درباره‌ی تفصیل آن رجوع شود به الاشارات، ج ۳، ص ۲۱۳ و شرحی الاشارات، ج ۲، ص ۸۶.

۲. الاشارات، ج ۳، ص ۲۱۴ و لباب الاشارات، مصر، ص ۱۲۳.

این کمال لذت به سزا برای وی دست می‌دهد که از آن به لذت عقلی تعبیر کرده‌اند.[۱]

اما کمال انسان در ناحیه‌ی عمل آن است، که به اخلاق پسندیده متخلق گردد و به فضایل آراسته شود. اخلاق نیکو آنگاه تحقق می‌یابد که قوای حیوانی تابع عقل عملی و عقل عملی مطیع قوه‌ی نظری باشد. به عبارت دیگر، هرگاه انسان در اخلاق خود از افراط و تفریط دوری نماید و از حدّ وسط تجاوز نکند، دادگر و عفیف و شجاع باشد، با اهل منزل و اجتماع در معاملات رفتار نیکو کند و همچنان از حکمت نظری، که عبارت است از علم به حقایق اشیاء بهره‌مند باشد. در این صورت، در ناحیه علم و عمل، به حدّ کمال خود رسیده است و به قول ابن سینا،[۲] در زمره‌ی کسانی به شمار می‌رود که در حق ایشان گفته شده: «**والسابقون السابقون، اولئک المقربون**». وی گوید:

> چون نفس مردم بدین غایت رسید در علم و اخلاق، وی بر جهت فضیلت باشد و این غایت کمال مردم است و درین غایت، نفس مردم در رتبت ملک باشد.[۳]

وقتی که قوه‌ی نظری و عملی به حدّ کمال خود رسید، نفس ناطقه به سعادت حقیقی خود نایل می‌شود و پس از ترک کالبد خاکی به عالم علوی صعود می‌کند.

این بود هدف فلسفی داستان سلامان و ابسال که ابن سینا بدان

---

۱. الاشارات، ج ۳، ص ۲۱۷.
۲. رسالة فی احوال النفس، ص ۳۶.
۳. رساله نفس، ص ۲۶.

اشارت کرد: ثم حل الرمز ان اطقت.

صوفی و فیلسوف هر دو می‌خواهند به سعادت حقیقی نایل شوند. و در نظر هر دو، سعادت حقیقی وقتی حاصل می‌شود که انسان به خداوند ارتباط پیدا کند. اما اختلاف در این است که فیلسوف از طریق تأمل و نظر عقلی و اتصال به عقل فعال در جست‌وجوی سعادت است و صوفی عمل و ریاضت را وسیله قرار می‌دهد و از این راه به مرتبه‌ی فناء فی الله و از آنجا به مقام بقاء فی الله صعود می‌کند و در این مقام، خود را مسعود حقیقی می‌داند. عارف بزرگوار ما سیر کمالی و قوس صعودی انسان را چنین شرح داده است:

از جمادی مردم و نامی شدم　　وز نما مردم به حیوان سرزدم
مردم از حیوانی و آدم شدم　　پس چه ترسم کی زمردن کم شدم
حمله دیگر بمیرم از بشر　　تا برآرم از ملائک بال و پر
وز ملک هم بایدم جستن ز جو　　کل شی هالک الا وجهه
بار دیگر از ملک قربان شوم　　آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم گردم عدم چون ارغنون　　گویدم کانا الیه راجعون[۱]

در نظر جامی نیز، عارف باید دل را از تعلق به ما سوای حق تجرید و پاک کند و در مقام «لا» و «هو» قرار گیرد. یعنی به «لا» نفیِ ماسوی و به «هو» اثبات او نماید تا به سعادت حقیقی نایل شود و به سرادق لاهوت برسد:

لا و هو هر دو نفی و اثبات‌اند　　نافی غیر و مثبت ذات‌اند

---

۱. مثنوی، دفتر سوم، چاپ محمد رمضانی، ص ۲۰۰.

چند ازین غافلی و گمراهی — لا و هو ورد خود کن ای لاهی

تا دهد لا وهوت قوت و قوت — ببرد تا سرادق لاهوت

به هوا و هوس در او نرسی — تا ز لا نگذری به هو نرسی

به عقیده‌ی این ناچیز، همین اشتراک در هدف بود که جامی را بر آن داشت تا داستان فلسفی سلامان و ابسال را به رشته‌ی نظم کشد. زیرا جامی در مثنوی سلامان، نظرش در این است که چگونه انسان می‌تواند در اثر آتش ریاضت‌های سخت، دامن از شهوات حیوانی برفشاند و از قید هوا و هوس آزاد شود و به کمالات بلند خود، که جمال عقل را نورانی می‌کند، برسد. تا بدینجا با فیلسوف موافق است، اما در این نکته: «تا زلا نگذری به هو نرسی»، نظرش با نظر فیلسوف اختلاف پیدا می‌کند؛ زیرا فیلسوف از هر چه بگذرد از «لا»، یعنی ماسوای، نمی‌تواند قطع علاقه نماید. جامی در پایان تأویل رموز داستان سلامان می‌گوید:

با تو گفتم مجمل این اسرار را — مختصر آوردم این گفتار را

گر مفصل بایدت فکری بکن — تا به تفصیل آیدت اسرار کهن

آیا مقصود عارف ما از آن اسرارکهن، که در تأویل داستان از تفصیلش خودداری کرده و تا آنجا پیش رفته که فیلسوف می‌رود، «فناء» خواهد بود؟

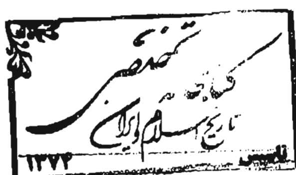
فهذا غایة ماتیسر لی فی هذا الباب و الحمدلله اولاً و آخراً.

محمد اسماعیل مبلغ

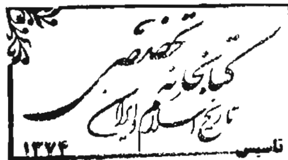
نمایه‌ها

اشخاص

کتب



اصطلاحات


کتابخانه تخصصی
تاریخ اسلام و ایران
تاسیس ۱۳۷۴